Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá
Facultad de Teología

Olga Consuelo Vélez Caro

El Método Teológico

Fundamentos
Especializaciones
Enfoques

Colección
TEOLOGÍA HOY
No. 63

EL MÉTODO TEOLÓGICO

FUNDAMENTOS, ESPECIALIZACIONES, ENFOQUES

Decano Académico
Facultad de Teología V
M. M M., S.J.

Director - Editor
Oficina de Publicaciones
J s G.

230 Vélez Caro, Olga Consuelo
El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques / Olga Consuelo Vélez Caro.-- Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2008.
318 pp. 17 cm.
ISBN: 978-958-716-072-7

1. METODOLOGÍA EN TEOLOGÍA
2. TEOLOGÍA FEMINISTA

Diseño: Facultad de Teología

Prohibida la reproducción total o parcial de este material, sin autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana.

Olga Consuelo Vélez Caro

EL MÉTODO TEOLÓGICO

FUNDAMENTOS, ESPECIALIZACIONES, ENFOQUES

Colección Teología Hoy No. 63

Facultad de Teología

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

Reservados todos los derechos ©
Olga Consuelo Vélez Caro
Pontificia Universidad Javeriana

Edición:
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 5 No. 39-00 Bogotá,
D.C.

Diseño carátula: Policromia Digital
Coordinadora editorial: Consuelo Guzmán G.
Corrección de estilo: Martha Luz Ospina B.

1a. edición: 2008
ISBN: 978-958-716-072-7
Número ejemplares: 100

Impresión:
Javegraf
Bogotá, D.C.

Tabla de contenido

Introducción 11

Primera Parte
Capítulo I
Un nuevo paradigma teológico

I. La teología 17
1. El término teología..... 17
2. La teología como reflexión crítica sobre la intelección de la fe..... 20
II. La teología como ciencia 27
III. El lenguaje teológico: la analogía 34
IV. Sentido y pertinencia del teólogo o la teóloga .. 36
V. Modelos históricos de práctica teológica 37
1. Teología patrística..... 38
2. Teología escolástica..... 42
3. Teología moderna 47
VI. Tendencias de la teología contemporánea..... 49
1. De Vaticano I a Vaticano II..... 49
2. Tendencias de la teología contemporánea.... 54

Capítulo II
Presupuestos epistemológicos del método teológico

I. El sujeto capaz de conocimiento y de acción moral..... 65
II. La autoapropiación de la conciencia intencional 71

1. Los campos de significación..... 72
2. Esquemas de experiencia 75
3. Otros campos de significación..... 77
III. La significación humana y la cultura..... 80
1. Las funciones de la significación 80
2. Las fases de la significación..... 82
3. Las encarnaciones de la significación..... 84
4. La cultura..... 86
5. La comunidad 89
IV. Los sentimientos y la escala de valores..... 90 1.
Los sentimientos..... 90
2. Los valores..... 91
3. El bien humano..... 93
V. El valor trascendente y el estado dinámico de *estar enamorado* 94
VI. Las conversiones intelectual, moral y religiosa..... 98
VII. La teología: una mediación entre la religión y la cultura..... 103
VIII. El método trascendental 104
IX. Las nociones trascendentales y categoriales ... 107

CAPÍTULO III
EL MÉTODO TEOLÓGICO

I. Definición de método 109
II. Método, teología y especializaciones 110
III. Momentos del método teológico 112
IV. Especializaciones funcionales del método teológico 116
1. La investigación 116
2. La interpretación 123
3. La historia 131
4. La dialéctica 135
5. Los fundamentos..... 140
6. Las doctrinas 146

7. Sistemáticas 154
8. Comunicaciones..... 157

SEGUNDA PARTE
CAPÍTULO IV
TEOLOGÍAS DE GENITIVO Y NUEVOS ENFOQUES TEOLÓGICOS

Introducción 163
I. La teología de la liberación y su método 165
1. Punto de partida y desarrollo..... 166
2. La praxis y el proyecto de liberación 179
3. Ejes temáticos más relevantes de la teología de la liberación ..... 181 4. Actualidad y nuevos desafíos..... 186
II. El método..... 192
1. Momentos significativos en la reflexión sobre el método..... 192
2. Métodos de la teología de la liberación..... 194
3. Otras propuestas metodológicas 207
4. Algunas críticas a los métodos de la teología de la liberación 215

CAPÍTULO V
LA TEOLOGÍA FEMINISTA

I. Teología feminista latinoamericana..... 226
1. Momentos significativos de la reflexión latinoamericana sobre la mujer..... 226
2. Etapas en el desarrollo de la teología feminista latinoamericana 234
II. La hermenéutica feminista..... 240
1. Interpretación revisionista 241
2. Texto y traducción..... 242
3. Identificación imaginativa 242

4. Las mujeres como autoras e intérpretes de la Biblia..... 243
5. Interpretación histórica 243
6. Reconstrucción sociocultural 243
7. Adscripción religiosa..... 243 8. Las mujeres como sujetos de integración... 244 9. Situación sociopolítica 244
10. Modelo crítico de interpretación feminista de liberación..... 245
III. La teoría feminista como teoría crítica ..... 248 IV. Perspectiva de género ..... 254 V. La mujer y los pronunciamientos eclesiales 261
1. La enseñanza oficial de la Iglesia sobre la mujer 263
2. La mujer en los documentos de Medellín y Puebla 271
3. La mujer en el documento de Aparecida .... 277 4. Una reflexión final..... 282

APÉNDICE

I. La teología negra y la amerindia 285
II. La teología holística 287
III. La teología de las religiones ..... 289 IV. La teología inculturada 290
Conclusión..... 292

ANEXO 297
BIBLIOGRAFÍA..... 303

INTRODUCCIÓN

El título de este libro hace surgir una pregunta legítima: ¿Por qué trabajar el método? ¿No es una tarea árida, abstracta, formal y sin interés para los desafíos actuales? Clodovis Boff[1] responde a estos interrogantes al afirmar que el método es fundamental para realizar la tarea teológica:

> Quizá pudiera pensarse que este "retroceso" representa un lujo intelectual injustificable en la actualidad. Pero no es así. En efecto, basta pensar, por un instante, que una disciplina científica, sea la que fuere, sólo puede pres-tar un servicio con la condición de que sea lo que debe ser. De lo contrario, sería mejor no disfrazar ese ensayo con un título engañoso o inútil, por muy válida que pueda ser, por lo demás, su intención y su proyecto y por muy legítima y comprensible que haya sido quizás esa denominación en los primeros tiempos de su descubrimiento. Pero a partir de un momento determinado, un discurso científico tiene que adoptar sus reglas y sus protocolos para que sea lo que debe ser. Y esto mismo ocurre con la teología, sea cual fuere el tema que trata. (C. Boff, 1978: 13)[2]

---

1. Teólogo brasileño (1944), estudioso del método en teología. Sus principales obras versan sobre esta temática: *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações* (1978); Boff, L. y Boff, C., *Cómo hacer teología de la liberación* (1986); *Teoria do método teológico* (1999).

2. La traducción es nuestra.

En la medida en que la teología pretende ser una disciplina, no puede dejar de reflexionar sobre su método. Ella debe cumplir con su objetivo: ser una reflexión metódica y crítica sobre el mensaje de Cristo, de manera que ese mensaje pueda ser pensado coherentemente con los pre-supuestos del pensamiento (Alszeghy y Flick, 1976: 7-8). El saber teológico y la historia de la teología cristiana documentan ampliamente la utilidad de un discurso del método en teología, para mantener una fidelidad exigente al *depositum fidei* y también para responder a los siempre nuevos desafíos, que la situación histórica y cultural de la humanidad plantea a la tarea eclesial de proclamar el Evangelio a los hombres y mujeres de todos los tiempos (Pastor, 1995: 92-93).

Más aún, en el continente latinoamericano hemos asistido "a una nueva manera de hacer teología" (Gutiérrez, 1975: 27) y esto ha significado ubicar el tema del método en el centro de la reflexión teológica. La teología latino-americana mostró que la manera como los teólogos y teólo-gas operan en su quehacer teológico es fruto de una práctica eclesial determinada y a la vez alimenta nuevamente esta misma praxis. Ninguna teología es neutra y su diferencia fundamental radica en el método usado en su elaboración. En este sentido, es importante develar los presupuestos metodológicos que cada uno emplea en su quehacer teoló-gico para explicitar a qué "interés" (Habermas, 1982) presta su servicio.

Tras legitimar la relevancia del método, es importante decir que este libro no pretende hacer una presentación de los diferentes métodos usados en la elaboración de la teología. Su objetivo es ofrecer una reflexión epistemológica sobre el método, o en términos de Clodovis Boff, una "teoría del método teológico".[3] El insumo fundamental de esta pu-blicación es mi primer libro sobre este tema, titulado *El método teológico. ~~Bernard Lonergan~~ y la Teología de la liberación,*

3. Título de su última obra sobre este tema.

que fue publicado en 2000 en la Colección Teología Hoy (No. 31) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Los planteamientos centrales de esa obra son recogidos aquí; se enriquecen con una introducción sobre diversos aspectos de la teología y abren el horizonte metodológico a los nuevos enfoques teológicos que hoy apor-tan a la tarea teológica.

El contenido de la obra se presenta en dos partes. La primera consta de tres capítulos y la segunda de dos capítulos y un apéndice. El primer capítulo se ocupa de los aspectos centrales de la teología: etimología del término, su carácter de ciencia, la persona del teólogo o teóloga, los momentos de la práctica teológica y las tendencias de la teología contemporánea. Se subraya, especialmente, el nuevo paradigma teológico surgido a raíz de Vaticano II, por la importancia que conlleva para la teología actual.

En el segundo y tercer capítulo se siguen fundamentalmente los aportes de Bernard Lonergan, quien dedicó la mayor parte de su obra al estudio del método teológico. En el capítulo segundo se estudia el problema del conoci-miento humano y se presenta la conciencia intencional como la roca firme sobre la cual se puede construir cual-quier conocimiento. En otras palabras, ella constituye el método trascendental que es fundante y normativo de todo método particular.

En el tercer capítulo se describen las especializaciones del método teológico, que corresponden a las tareas que los teólogos y teólogas han de realizar en el proceso que en dicho quehacer va de los datos a los resultados.

El cuarto capítulo introduce los nuevos enfoques teo-lógicos. Se detiene principalmente en la teología de la liberación, por considerarla origen y fundamento de tales enfoques. Además, se dedica una parte del capítulo a trabajar el método de esta teología, principalmente, desde Clodovis Boff y su obra *Teologia e pratica*.

El quinto capítulo se dedica a la teología feminista, por la pertinencia y actualidad que tiene, máxime cuando

la mitad del género humano es femenino y su emergencia en la sociedad y en la Iglesia es un hecho irreversible.

Finalmente, el apéndice presenta brevemente otros enfoques teológicos con la única pretensión de comenzar una tarea que está pendiente de hacerse. Por esta razón no alcanza a ser un capítulo, sino el apéndice de un trabajo que ha de realizarse en un futuro no muy lejano.

Esperamos que tras revisar este trabajo los lectores se interesen por la metodología teológica, tema poco estudiado, pero fundamental a la hora de ofrecer una teología que responda a los retos de cada momento histórico.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

UN NUEVO PARADIGMA TEOLÓGICO

En este capítulo queremos familiarizarnos con la teolo-gía. Nos referiremos a qué es, qué estatus de cientificidad posee, cuál es su lenguaje propio, qué es un teólogo o una teóloga, cómo se ha desarrollado la tarea teológica a lo largo de la historia y cuáles son las tendencias de la teología contemporánea. Subrayamos en este último punto la novedad que trajo Vaticano II a dicha tarea. En efecto, este acontecimiento eclesial se constituyó en un nuevo paradigma teológico que hoy continúa desarrollándose a pesar de algunos intentos de retroceso que han surgido en diferentes contextos y de diversas maneras.

I. LA TEOLOGÍA

1. EL TÉRMINO TEOLOGÍA[1]

La primera cuestión que se ha de abordar es la de responder qué es la teología. Etimológicamente, la palabra teología se compone de dos términos: *theós* y *logía*. Signi-fican: Dios y ciencia o tratado. Es decir, significa un dis-curso, un saber, un tratado, una palabra sobre Dios. Sin embargo, el significado etimológico no nos ofrece el sentido que este término ha tenido a lo largo de la historia. Será

1. Cfr. a J.B. Libanio y A. Murad, *Introdução à teologia* (1996: 62-70) y a C. Boff, *Teoria do método teológico* (1999: 548-560).

necesario hacer un breve recorrido a lo largo del tiempo para comprender toda su riqueza.

Pero antes de ese breve recorrido, conviene recordar que en la Sagrada Escritura no existen los términos "teología", ni "teólogo". Además, el término "conocer" no tiene el sentido del conocimiento racional del mundo griego, sino el de tener una experiencia profunda o un encuentro personal muy íntimo. De todas maneras, podemos descubrir el espíritu de lo que es la teología en textos del mismo Evangelio. Por ejemplo, en Mt 16, 31, cuando Jesús les pregunta a sus discípulos: "¿Quién es él?" O cuando en 1P 3, 15 se invita a los cristianos a "dar razón de su fe". En los dos casos estas preguntas introducen en la tarea teológica, que tiene como objetivo decir una palabra sobre el misterio de la fe y fundamentar las bases de la experiencia creyente. Más aún, la Sagrada Escritura es en sí misma una primera elaboración teológica, ya que ofrece el testimonio creyente de los apóstoles y de los primeros cristianos.

A. Teología en la antigüedad greco-romana

El término teología encuentra sus raíces en el mundo griego pagano. Se entendía como la ciencia de las cosas divinas o la oración de alabanza o la invocación a un dios. El teólogo era aquel que hablaba sobre los dioses o sobre la cosmología. También se llamaba así a los adivinos.

Platón entiende la teología como el estudio crítico de la mitología. En este sentido, a él se le puede atribuir el origen del concepto "racional" de teología. Aristóteles aplica el término a la "filosofía primera", a la "ciencia de los primeros principios", conocida hoy como ontología o meta-física.

Los filósofos estoicos distinguen tres acepciones para el término teología: la teología mitológica, que se encuentra en los poetas y en el pueblo en general; la teología física o natural, que es la teología crítica de los filósofos; y la teología política o civil, que corresponde a los agentes del Estado: los legisladores y los sacerdotes del culto oficial. De alguna

manera, se refiere a la creación humana de un orden divino para mantener el *statu quo*.

B. Teología en la era cristiana

En el cristianismo, el término teología se introduce con dificultad por causa de su origen pagano. Sólo hasta la Edad Media la palabra teología acaba aplicándose al carácter científico de la reflexión de la fe.

En Oriente, donde surge la primera escuela de teo-logía, la de Alejandría, se usa el término con el sentido de doctrina cristiana, para diferenciarla de la mitología de los poetas. Orígenes también lo usa como sinónimo de conocimiento cristiano de Dios. Eusebio de Cesárea hace la siguiente distinción: reserva el término *teología* para el conocimiento de Dios *ad intra* en sus relaciones trinitarias; y comienza a utilizar el término *economía* para el conoci-miento de Dios operando *ad extra*, en la historia de salva-ción. Teodoreto de Ciro, el mayor teólogo antioqueno, usa el término teología en los dos sentidos anteriores. Pero es el *corpus dionysiacum*[2] el que –a fuerza de emplearlo frecuentemente– lo introduce definitivamente en el discur-so cristiano.

En Occidente, en su obra *La ciudad de Dios,* San Agus-tín se refiere a la teología en los siguientes términos:

> Tres son los géneros de teología, esto es, de la razón que da explicación sobre los dioses: una es de tipo mítico, otra físico (natural –la manera como los filósofos estudiaban a los dioses para explicar la naturaleza) y la tercera civil (el estudio de los dioses honrados en la ciudad).[3]

2. Con el nombre de Dionisio el Areopagita han llegado hasta nosotros cuatro tratados bastante extensos, que están dedicados a un discípulo de nombre Timoteo, y una decena de cartas bastante breves. Este conjunto recibe la denominación de *Corpus Dionysiacum* Cfr.www.canalsocial.net/GER/ficha_GER.asp?titulo=DIONISIO %20AREOPAGITA&cat=historiaiglesia

3. San Agustín, *De civitate Dei,* VI, 5. Citado por Libanio y Murad (1996: 65, Nota 14).

Sin embargo, San Agustín prefiere no usar la palabra teología sino la expresión "doctrina cristiana".

Abelardo usa el término con el sentido de la escuela de Alejandría, como conocimiento cristiano de Dios, pero también en el sentido de ciencia. Es un conocimiento que se distingue del mero conocimiento bíblico. Esta acepción es la que se extiende en el ámbito universitario del siglo XIII, donde coexiste al lado de otras facultades: Artes (filosofía), Jurisprudencia y Medicina.

La escolástica usa otros nombres para la teología: doctrina cristiana, doctrina divina, sacra doctrina, etc. Santo Tomás usa los términos "sacra doctrina" o "doctrina cristiana" y ocasionalmente el término teología. Finalmente, con Duns Scoto, el término teología comienza a desplazar el de "sacra doctrina" y se refiere sobre todo al aspecto especulativo de la teología. Por ello, para contrarrestar este énfasis se comienza a hablar de otras teologías: mística, ascética, moral, apologética, positiva, etc.

2. LA TEOLOGÍA COMO REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE LA INTELECCIÓN DE LA FE

Más allá de su definición etimológica, la teología es la reflexión crítica sobre la intelección de la fe. Así lo expresan desde los inicios de la fe cristiana algunos autores. Veamos el testimonio de San Anselmo de Canterbury:

> Vamos, pobre hombre. Huye un poco de tus ocupaciones, escóndete de tus pensamientos, aléjate de tus graves preocupaciones y deja de lado tus trabajosas inquietudes. Busca, por un momento, a Dios, y descansa un poco en él. Entra en el escondrijo de tu mente, apártate de todo, excepto de Dios y de aquello que puede llevarte a él y, cerrada la puerta, búscalo. Ábrele todo tu corazón y dile: "Quiero tu rostro, busco con ardor tu rostro, oh Señor." (Sal 26, 8)
>
> Héme aquí, oh Señor, mi Dios, enseña ahora a mi corazón dónde y cómo buscarte, dónde y cómo encontrarte. Señor, si no estás aquí, en mi mente, si estás ausente, ¿dónde

podré encontrarte? Si tú estás por todas partes, ¿por qué no te veo aquí? Ciertamente habitas una luz inaccesible, pero ¿dónde está esa luz inaccesible? Y ¿cómo llegar a ella? ¿Quién me llevará hasta allí y me introducirá en esa morada llena de luz para que pueda verte?

Nunca te vi, oh Señor mi Dios. Señor, yo no conozco tu rostro. ¿Qué hará, oh Señor, que hará este siervo tuyo tan alejado de ti? ¿Qué hará este siervo tan ansioso por tu amor y, sin embargo, tan lejos de ti? Anhela verte pero tu rostro está demasiado lejos de él. Desea aproximarse a ti, pero tu habitación es inaccesible. Arde por el deseo de encontrarte y no sabe dónde vives. Suspira sólo por ti y no conoce tu rostro. Oh, Señor, tú eres mi Dios y mi Señor y nunca te vi. Tú me hiciste y rescataste y todo lo que tengo bueno te lo debo a ti; sin embargo, aún no te conozco. Fui creado para verte y hasta ahora no conseguí aquello para lo que fui creado.

(…) Oh Señor, encorvado como soy, no puedo ver más que la tierra: levántame, pues, para que pueda fijar con mis ojos lo alto. Mis iniquidades están por encima de mi cabeza, me rodean por toda parte y me oprimen como una carga pesada. Líbrame de ellas, alíviame de ese peso, para que no quede encerrado como en un pozo. Permíteme ver tu luz, aunque de lejos. Enséñame cómo buscarte y mués-trame a mí que te busco. Pues ni siquiera puedo buscarte si no me enseñas la manera, ni encontrarte si no te muestras. Que yo pueda buscarte deseándote, y deseán-dote buscarte, y encontrarte amándote y amarte para encontrarte.

Oh Señor, reconozco y te doy gracias por haber creado en mí tu imagen a fin de que al acordarme de ti, yo piense en ti y te ame. Pero ella está olvidada en mi mente por causa de los vicios, tan envuelta por la niebla de los pecados que no consigue alcanzar el fin para el cual la hiciste a menos que tú la renueves y reformes. No intento, oh Señor, pe-netrar tu profundidad. De manera alguna mi inteligencia se adecúa a ella pero deseo, al menos, comprender tu verdad, que mi corazón cree y ama. En efecto, no busco comprender para creer, creo para comprender. Efec-

tivamente, creo, porque si no creyese, no conseguiría comprender.[4]

En el mismo sentido se expresa Ricardo de San Víctor:

> ¡Que ardor debemos tener por esta fe en la cual todo bien tiene su fundamento y encuentra su firmeza! Pero si la fe es el origen de todo bien, el conocimiento es su consumación y perfección. Lancémonos, pues, en dirección a la perfección y en toda serie de progresos posibles, avancemos apresuradamente de la fe al conocimiento. Hagamos todos los esfuerzos posibles para comprender aquello que creemos.
>
> Pensemos en el ardor de los filósofos profanos en cuanto al estudio de Dios, en los progresos que hicieron. Y avergoncémonos de mostrarnos, en ese punto, inferiores a ellos (...) Y, nosotros, ¿qué hacemos nosotros, que desde la cuna recibimos la tradición de la verdadera fe? El amor a la verdad debe ser en nosotros más eficaz que en ellos el amor a la vanidad. Es preciso que, en esas cuestiones, nos mostremos ¡más capaces, nosotros que somos dirigidos por la fe, arrastrados por la esperanza, movidos por la caridad!
>
> Debemos juzgar aún insuficiente tener sobre Dios, por la fe, ideas correctas y verdaderas. Esforcémonos, como decíamos, por comprender lo que creemos. Empeñémonos siempre, en los límites de lo lícito y posible, por captar por la razón lo que estamos convencidos por la fe. Más aún, ¿es de admirar que nuestra inteligencia se oscurezca delante de las profundidades divinas, ella que está, en casi todo momento, envuelta por el polvo de los pensamientos terrenos?
>
> "Sacude el polvo, virgen, hija de Sión" (Is 52, 2). Si somos hijos de Sión, levantemos aquella sublime escalera de la contemplación. Como águilas, tomemos alas (cfr. Is 40, 31) para sobrevolar las realidades terrestres y elevarnos a las

4. San Anselmo De Canterbury, Proslogio (1078) (Incitación de la mente a la contemplación de Dios), Cap. 1: PL 158, 225-227. Citado por C. Boff (1999: 12-13). La traducción es nuestra.

> celestes (…) Elevémonos, pues, por el espíritu, elevémonos por la inteligencia, allí donde la elevación con el cuerpo no es aún posible (…)
>
> Pues es para el cielo que somos llevados por el Espíritu que nos levanta, más aún sabiendo que la gracia de la contemplación nos hace alcanzar la inteligencia de lo eterno. Nos debe parecer poca cosa tener una fe auténtica en las realidades eternas, si no podemos corroborar estas verdades de la fe con el testimonio de la razón. Sin satisfacernos con el conocimiento de lo eterno que sólo la fe otorga, procuremos alcanzar lo que permite la inteligencia si aún no somos capaces del conocimiento que concede la experiencia (mística).
>
> Todas las reflexiones de este prólogo tienen por objetivo traer nuestros espíritus más atentos y más ardientes en este estudio. Es un mérito, así lo creemos, estar llenos de entusiasmo en esa búsqueda aunque los resultados no respondan totalmente a nuestros deseos.[5]

Ahora bien, la intelección de la fe no significa tan sólo la parte reflexiva, especulativa. La historia de la teología nos muestra diferentes énfasis. En la patrística el conocimiento viene cargado del componente afectivo, intuitivo, existencial, místico. Se trata más de una búsqueda de la sabiduría, es decir, de un saber con "sabor". Dios se considera un "misterio" al que la persona se aproxima por medio de la intelección amorosa. El símbolo prevalece sobre el misterio. La teología es entonces una inteligencia de la fe en el sentido de una penetración afectiva y experiencial de la fe.

En la escolástica, por el contrario, sí prevalece el intelecto, la razón. La inteligencia quiere penetrar el universo de las verdades reveladas. La teología es una intelección de la fe, en el sentido de comprender la fe en sus principios

5. Ricardo De San Víctor, *De Trinitate,* Prólogo (Pasar de la fe a la inteligencia de la fe): PL 196, 889-890. Citado por C. Boff (1999: 12-13). La traducción es nuestra.

constitutivos, en su estructura ontológica, en sus fundamentos.

En la Edad Moderna se introducen otras dimensiones del conocimiento que hacen más compleja la actividad intelectual de la teología. Se pregunta por los presupuestos del conocimiento, por sus condiciones de posibilidad. También se entiende el conocimiento como hermenéutica (interpretación). Y, posteriormente, el conocimiento sólo tiene sentido si consigue transformar la realidad. En este sentido, la teología busca tematizar sus propias condiciones de posibilidad hasta el acto mismo de creer y criticar sus fundamentos. La teología como hermenéutica busca in-terpretar la precomprensión del propio acto de creer. Y en relación con la praxis necesita estudiar las condiciones sociales, políticas, económicas e ideológicas del acto de creer.

Si la actividad del conocimiento es compleja, no lo es menos la complejidad del lado de la fe.

> ¿Hacer teología significa trabajar objetiva y fríamente sobre el objeto de la fe e ir elaborando reflexiones sobre él? En este caso, ¿sería la fe un objeto accesible a cualquier in-teligencia? ¿O la teología implica de parte de quien la práctica un compromiso existencial con la realidad de fe sobre la que se discurre, se reflexiona? En este caso, la teología brotaría más de la subjetividad del teólogo que de la objetividad del contenido. ¿O tal vez se deba articular esa doble dimensión? Pero ¿en qué medida? (Libanio y Murad, 1996: 69)

En realidad, en la teología católica deben conjugarse los dos aspectos. Es decir, hay un aspecto objetivo, la revelación de Dios dada gratuitamente, independiente de la recepción humana, y el aspecto subjetivo, que consiste en la respuesta que el ser humano da a la revelación. Pero estos dos aspectos no actúan de manera independiente. Es decir,

> ...la tarea de hacer teología implica una precomprensión de fe, un estar situado en el ámbito de la fe. Fuera de él no

> hay teología posible. La fe constituye la base insustituible de la teología. No hay teología sin fe, como no hay fe sin un mínimo de teología, de intelección, de profundización. (Ibídem: 69)

Otro aspecto importante para señalar es el papel que juega la comunidad –la tradición– en el quehacer teológico. En realidad, la revelación y la fe no acontecen en la relación directa –Dios y cada ser humano– sino que está mediada por la comunidad eclesial destinataria de la revelación, que la transmite y vela por su integridad. De tal suerte que romper con la Iglesia implicaría romper con esa tradición de fe y, por tanto, no se haría teología propiamente católica. Así, la teología se elabora en el interior de la comunidad y su objetivo es alimentar a la misma comu-nidad. El teólogo o teóloga se nutre de esa fe y ayuda a la comunidad a reflexionar sobre ella para hacerla fructificar. Finalmente, de manera muy sintética, relacionamos a continuación algunas definiciones de teología de teólogos contemporáneos. En ellas podemos ver diferentes maneras de integrar lo que hemos dicho hasta ahora:

- Teología es la fe cristiana vivida en una reflexión humana (Schillebeeckx).
- Teología es una actividad de la fe, ciencia de la fe y función eclesial (Alszeghy y Flick).
- Se hace teología cuando se vive una existencia auténticamente cristiana bajo el prisma intelectual, interpretando críticamente la realidad eclesial, según las exigencias de la Palabra de Dios, en el contexto epistemológico del propio ambiente cultural (Alszeghy y Flick).
- Teología es la actividad compleja del espíritu por la cual el hombre que cree busca penetrar mejor el sentido de lo que él cree para profundizarlo y com-prenderlo mejor (Adnès).
- Teología es una ciencia por la cual la razón del cristiano, al recibir de la fe certeza y luz, se esfuerza por la reflexión para comprender lo que cree, esto es,

los misterios revelados con sus conse-cuencias. En esa medida, ella se conforma a la ciencia divina (Y. Congar).

- La teología hace que la fe, mediante un movimiento de inclinación espiritual y de reflexión busque un entendimiento de lo que cree, sin por eso dejar de ser fe (A. Darlap).
- La teología trata de Dios, en cuanto él se abre al hombre en su Palabra y esta Palabra es recibida en fe (A. Darlap).
- Teología es la ciencia de Dios a partir de la revelación; es la ciencia del objeto de la fe, la ciencia de aquello que es revelado por Dios y creído por el hombre (Latourelle).
- Ellas (las teologías) son un esfuerzo de traducción para la razón (doctrina), para la práctica (ética) y para la celebración (liturgia) de esta experiencia fundante, a saber, el encuentro con Dios que envuelve la to-talidad de la existencia, el sentimiento, el corazón, la inteligencia, la voluntad (L. Boff).
- La teología no es sino la propia fe vivida por un espíritu que piensa y este pensamiento no para nunca; la teología es la fe científica elaborada (Schillebeeckx).
- La teología es la búsqueda de inteligibilidad del dato revelado a la luz de la fe o, más simplemente, la cien-cia de Dios en la revelación (P. Hitz).
- Teología no es una ciencia que describe a Dios pero sí que se refiere a él (C. Mooney)
- Teología como historia es pensamiento del éxodo en cuanto determinado por el adviento y también pensa-miento del adviento en cuanto mediado por las pala-bras y los eventos del éxodo humano: pensamiento reflexivo y crítico de la existencia creyente, marcada por el misterio, autoconciencia reflexiva de la fe de la comunidad cristiana, emergente de la revelación, que se vuelve respuesta personal, motivada por la decisión de disponerse al "seguimiento de Cristo" (B. Forte).

- Teología es la expresión lingüística de la autoconciencia crítica de la experiencia eclesial: es decir, del adviento (de Dios) con las palabras del éxodo (caminar humano histórico); es pasar el camino del éxodo con la trascendencia del adviento (B. Forte).
- La teología es una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y valor de la religión en dicha matriz (B. Lonergan).

II. La teología como ciencia

La pregunta que hoy se hace a la teología es si ella es en verdad una ciencia. Esto depende fundamentalmente del concepto que se tenga de ciencia.

Si miramos brevemente la historia, Aristóteles considera la teología como una ciencia teórica en el mismo nivel que la matemática y la física:

> Indagamos los principios y las causas de los seres, pero evidentemente de los seres en tanto que seres. Hay una causa que produce la salud y el bienestar; las matemáticas tienen también principios, elementos, causas; y, en ge-neral, toda ciencia intelectual o que participa de la inte-ligencia en cualquier concepto recae sobre las causas y principios más o menos rigurosos, más o menos simples. Pero todas estas ciencias sólo abrazan un objeto determi-nado; tratan sólo de este género, de este objeto, sin entrar en ninguna consideración sobre el ser propiamente dicho, ni sobre el ser en tanto que ser, ni sobre la esencia de las cosas. Ellas parten del ser, unas del ser revelado por los sentidos, otras de la esencia admitida como hecho funda-mental; después, estudiando los problemas esenciales del género de ser de que se ocupan, deducen principios, de-mostraciones más o menos absolutas, más o menos probables; y es claro que de semejante inducción no resulta ni una demostración de la sustancia, ni una demostración de la esencia, porque para llegar a este resultado se ne-cesita otro género de demostración. Por la misma razón estas ciencias nada dicen de la existencia o de la no existencia del género de seres de que tratan; porque el

demostrar qué es la esencia y el probar la existencia dependen de la misma operación intelectual.

La física es la ciencia de un género de seres determinado; se ocupa de la sustancia que posee en sí el principio del movimiento y del reposo. Evidentemente no es una ciencia práctica ni una ciencia creadora. El principio de toda crea-ción es, en el agente, el espíritu, el arte o cierta potencia. La voluntad es en el agente el principio de toda práctica; es lo mismo que el objeto de acción y el de la elección. Por tanto, si toda concepción intelectual tiene a la vista la práctica, la creación o la teoría, la física será una ciencia teórica, pero la ciencia teórica de los seres que son sus-ceptibles de movimiento, y la ciencia de una sola esencia, de aquella cuya noción es inseparable de un objeto ma-terial. Pero es preciso ignorar lo que es la forma deter-minada, la noción esencial de los seres físicos; indagar la verdad sin este conocimiento es hacer vanos esfuerzos.

En cuanto a la definición, a la esencia, se distinguen dos casos: tomemos por ejemplo lo *chato* y lo *romo.* Estas dos cosas difieren, en cuanto lo chato no se concibe sin la materia: lo chato es la nariz roma; mientras que, por lo contrario, el de nariz arremangada se concibe independientemente de toda materia sensible. Ahora bien, si todos los objetos físicos están en el mismo caso que lo chato, como la nariz, ojo, cara, carne, hueso y, en fin, el animal; las hojas, raíces, corteza y, por último, la planta (porque la noción de cada uno de estos objetos va siempre acompañada de movimiento, y tienen siempre una materia), se ve claramente cómo es preciso indagar y definir la forma esencial de los objetos físicos, y por qué el físico debe ocuparse de esta alma, que no existe independientemente de la materia. Es evidente, en vista de lo que precede, que la física es una ciencia teórica.

La ciencia matemática es teórica igualmente; pero los objetos de que se ocupa ¿son realmente inmóviles e independientes? Esto es lo que no sabemos aún, y lo que sabemos, sin embargo, es que hay seres matemáticos que esta ciencia considera en tanto que inmóviles, en tanto que independientes. Si hay algo que sea realmente inmó-

vil, eterno, independiente, a la ciencia teórica pertenece su conocimiento. Ciertamente este conocimiento no es patrimonio de la física, porque la física tiene por objeto seres susceptibles de movimiento; tampoco pertenece a la ciencia matemática; sino que es de la competencia de una ciencia superior a ambas. La física estudia seres inseparables de la materia, y que pueden ser puestos en movimiento. Algunos de aquellos de que trata la ciencia matemática son inmóviles, es cierto, pero inseparables quizás de la materia, mientras que la ciencia primera tiene por objeto lo independiente y lo inmóvil. Todas las causas son necesariamente eternas, y las causas inmóviles e independientes lo son por excelencia, porque son las causas de los fenómenos celestes.

Por lo tanto, hay tres ciencias teóricas: ciencia matemática, física y teología. En efecto, si Dios existe en alguna parte, es en la naturaleza inmóvil e independiente donde es preciso reconocerle. De otro lado, la ciencia por excelencia debe tener por objeto el ser por excelencia. Las ciencias teóricas están a la cabeza de las demás ciencias, y ésta de que hablamos está a la cabeza de las ciencias teóricas. Puede preguntarse si la filosofía primera es una ciencia universal, o bien si se trata de un género único y de una sola naturaleza. Con esta ciencia no sucede lo que con las ciencias matemáticas; la geometría y la astronomía tienen por objeto una naturaleza particular, mientras la filosofía primera abraza, sin excepción, el estudio de todas las naturalezas. Si entre las sustancias que tienen una materia, no hubiese alguna sustancia de otra naturaleza, la física sería entonces la ciencia primera. Pero si hay una sustancia inmóvil, esta sustancia es anterior a las demás, y la ciencia primera es la filosofía. Esta ciencia, por su condición de ciencia primera, es igualmente la ciencia universal, y a ella pertenecería el estudiar el ser en tanto que ser, la esencia, y las propiedades del ser en tanto que ser.[6]

---

6. Aristóteles. Metafísica, Libro sexto, capítulo 1. Texto tomado de: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12260620880115953087846/p0000002.htm#I_37_

Santo Tomás define con rigor la relación entre teología y ciencia, sirviéndose del concepto aristotélico de ciencia y readaptándolo de tal modo que la teología realiza esas condiciones básicas. La ciencia se define como conocimiento cierto y siempre válido, resultado de la deducción lógica. La teología se dice ciencia, no en el sentido de tener una evidencia inmediata de sus principios –las verdades reve-ladas– sino como ciencia subordinada a la ciencia de Dios, ya que las verdades reveladas participan de la evidencia divina por la revelación y la fe. Es conocimiento cierto y deductivo pero a su modo. Por depender de la ciencia de Dios, tiene más dignidad que las otras ciencias, que de-penden sólo de la luz natural de la razón:

> Para circunscribir nuestro plan a límites precisos, es necesario ante todo ocuparnos de la ciencia sagrada: averiguar lo que es y a lo que se extiende. Con este motivo pueden surgir diez cuestiones: (1) ¿Es necesaria esta ciencia? (2) ¿Es ciencia verdadera? (3) ¿Es una o múltiple? (4) ¿Es especulativa o práctica? (5) ¿Es superior a las demás ciencias? (6) ¿Es la sabiduría? (7) ¿Es Dios el sujeto de ella? (8) ¿Es argumentativa? (9) ¿Debe servirse de metáforas y de locuciones simbólicas? (10) La Sagrada Escritura, que es la base de esta ciencia, ¿puede ser expuesta según varios sentidos?
>
> Artículo 1. OBJECIONES. ¿Es necesario admitir, además de las ciencias filosóficas, otra ciencia? Parece que, además de las ciencias filosóficas, no es necesario admitir otra ciencia, porque el hombre no debe tratar de alcanzar lo que es superior a su razón, según estas palabras de la Escritura, Qo 3,22: No busques cosas más altas que tú; pero lo que se halla bajo el dominio de la razón está bastan-temente dilucidado por las ciencias filosóficas: de con-siguiente, parece superfluo admitir, aparte de éstas, otra ciencia. No hay más ciencia posible que la que trata del ente; toda vez que no puede saberse otra cosa sino lo verdadero, que no es más que el ente mismo. Pero en las ciencias filosóficas se trata de todos los entes, incluso Dios; por lo cual se llama teología o ciencia divina a una de las partes de esta ciencia, como se ve en Aristóteles Met. 1.4,

com.2. De consiguiente no es necesario admitir, independientemente de las filosóficas, otra ciencia.

POR EL CONTRARIO dice San Pablo (2Tm 3,16): Toda escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para reprender, para corregir y para instruir en la justicia; mas la Escritura, inspirada por Dios, no forma parte de las ciencias filosóficas, que son el fruto de las investigaciones de la razón humana. Por lo tanto es útil que, independientemente de las filosóficas, haya otra ciencia inspirada por Dios.

CONCLUSIÓN. Para que el hombre pudiese conseguir su salvación eterna, ha sido necesario que, aparte de las ciencias filosóficas, que se adquieren con las luces naturales, hubiera otra que, ayudada por la revelación, enseñase al hombre las cosas que son superiores a su comprensión, y aun algunas de las que la razón humana puede descubrir.

SOLUCIÓN. Responderemos que ha sido necesario para la salvación de la humanidad que hubiese una ciencia basada en la revelación, además de las ciencias filosóficas, que son el resultado de las investigaciones de la razón humana. Desde luego el destino del hombre es Dios como un fin que no puede llegar a comprender su razón, según estas palabras de Isaías (Is 64,4): Ojo no vio, salvo tú, oh Dios, lo que has preparado para aquellos que te esperan. Mas conviene que el hombre conozca previamente el fin con el que debe poner en relación sus actos y sus in-tenciones. Por consiguiente ha sido necesario, para la salvación del hombre, que Dios le hiciese conocer por la revelación lo que no está al alcance de la razón humana. En cuanto a lo que de Dios podemos conocer por nosotros mismos, ha sido preciso también que el hombre fuese instruido por divina revelación, porque la noción verda-dera de Dios no hubiera podido adquirirse únicamente con la razón humana sino por un pequeño número, des-pués de largos años de trabajo, y con mezcla de muchos errores. Y, sin embargo, del conocimiento de esta verdad depende toda la salvación del hombre, la cual está en Dios. Por consiguiente, para asegurar y facilitar la salvación del

género humano, ha sido necesario que el hombre se instruyese en las cosas de Dios por medio de una revelación divina. Ha sido igualmente necesario que, fuera de las filosóficas, que son la obra de la razón humana, hubiese una ciencia sagrada conocida por la revelación.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. Al argumento 1º diremos que, si bien no debe investigar el hombre por medio de la razón lo que está fuera del alcance de la inteligencia humana, estas cosas han sido, sin embargo, reveladas por Dios para ser aceptadas por la fe. He aquí por qué el autor sagrado añade Eccli 3,25: Muchísimas cosas superiores a la inteligencia humana te han sido manifestadas. Y en esto precisamente es en lo que consiste la ciencia sagrada.

Al 2º, que la diversidad de las ciencias procede de la diversidad de nuestros medios de conocer. Así, el astrónomo y el físico demuestran los dos la misma proposición, por ejemplo, que la Tierra es redonda. Pero el astrónomo lo prueba por medio de las matemáticas, es decir, con cálculos abstractos, mientras que el físico se apoya en pruebas concretas, en hechos de experiencia. Por consiguiente, nada impide que haya una ciencia que se ocupe, desde el punto de vista de la revelación, de las mismas cosas que la filosofía no considera sino en cuanto son cognoscibles por la luz de la razón natural. Por esto se dice que la teología, que pertenece a la ciencia sagrada, difiere en cuanto al género de aquella otra teología que es una de las partes de la filosofía.

Artículo 2 ¿Es ciencia la doctrina sagrada?

OBJECIONES. Parece que la doctrina sagrada no es ciencia, porque toda ciencia procede de principios que son co-nocidos por sí mismos, en tanto que la doctrina sagrada está basada sobre algunos artículos de fe que no son ad-mitidos por todos. Porque la fe no es de todos, como nos lo enseña San Pablo (2 Ts 3,2); por consiguiente, la doctrina sagrada no es ciencia. La ciencia no versa sobre cosas individuales. Pero la doctrina sagrada trata de hechos individuales, como las acciones de Abrahán, de Isaac, de Jacob, y otras semejantes. Por consiguiente, la doctrina sagrada no es ciencia.

POR EL CONTRARIO, San Agustín dice (*De Trinitate* l.14, c.1): A esta ciencia corresponde solamente aquello con lo cual la fe más saludable se engendra, nutre, defiende y corrobora. Estos caracteres no pueden aplicarse a ninguna otra ciencia sino a la doctrina sagrada. Por consiguiente, esta doctrina es ciencia.

CONCLUSIÓN. La doctrina sagrada es ciencia que dimana de los principios de la ciencia superior, que únicamente pertenece a Dios y a los bienaventurados.

SOLUCIÓN. Responderemos que la doctrina sagrada es ciencia, pero debe saberse que hay dos clases de ciencia. Unas se fundan en principios que se conocen por las luces de la razón, como la aritmética, la geometría y otras análogas; otras descansan sobre principios que no se conocen sino con el auxilio de una ciencia superior; así el dibujo toma sus principios de la geometría, y la música debe los suyos a la aritmética; en este sentido, la doctrina sagrada es una ciencia, porque procede de principios que nos son conocidos por medio de las luces de una ciencia superior, que es la de Dios y los bienaventurados. Por consiguiente, así como la música acepta los principios que le suministra la aritmética, del mismo modo la enseñanza sagrada acepta los principios que le han sido revelados por Dios.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. Al argumento 1º diremos que los principios de una ciencia cualquiera, o son conocidos por sí mismos o se reducen al conocimiento de una ciencia superior. Tales son los principios de la ciencia sagrada, como acabamos de decirlo.

Al 2º que, si bien la doctrina sagrada refiere hechos individuales, no trata de ellos principalmente, sino que los cita ya para norma de la vida, como en las ciencias morales, ya para dar a conocer la autoridad de los hombres por cuyo medio la revelación divina, que es la base de la Sagrada Escritura y de la doctrina sagrada, ha llegado hasta no-sotros.[7]

7. Santo Tomás, *Suma teológica* I. Texto tomado de: http://e-aquinas.net/summa/html.php?p=1&q=1.

Las dificultades comienzan con el advenimiento de la ciencia moderna. Ésta invierte el método. No se parte de las verdades universales, reveladas, sino de lo empírico y experimental. Su verdad se apoya en la racionalidad de la experiencia, que se deja repetir y verificar en determinadas condiciones. La certeza no se fundamenta en una autoridad externa sino en su verificación experimental. En este ho-rizonte positivista la teología no se considera ciencia.

Actualmente, lo que permite el diálogo entre las ciencias positivistas y las ciencias humanas no va en línea de la verificación sino en la coherencia interna entre objeto, método, unidad y sistematización propia. En esa medida, las ciencias humanas, incluida la teología, merecen el título de ciencia.

Ambas maneras de aproximarse a la realidad tienen que asumir el papel que juega la subjetividad en toda empresa de conocimiento y los paradigmas u horizontes que todo conocimiento conlleva. La teología utiliza también mo-delos y paradigmas para entender su objeto central. Tiene el mismo estatuto epistemológico de las otras ciencias al aproximarse a la revelación de Dios con categorías, matrices y paradigmas interpretativos sacados de la filosofía y de las experiencias humanas.

III. El lenguaje teológico: la analogía

La fe necesita una profundización, una intelección. Pero esto no basta. Aquello que se reflexiona, que se piensa, que se justifica, también se expresa. Pero ¿se puede hablar de Dios? ¿Existe un lenguaje que exprese el misterio?

Para algunos, esto es imposible. Por ello hablan de la teología apofática: ante el misterio sólo existe la posibilidad de refugiarse en el silencio. La postura adecuada es res-ponder que se puede hablar, pero en lenguaje analógico. Es decir, del misterio no se puede decir todo porque es inabarcable. Pero se puede decir algo mediante símbolos, analogías, comparaciones. En este sentido, podemos afirmar

que el lenguaje propio de la teología es el lenguaje analógico. La analogía es una especie de semejanza. Pero no es una mera semejanza. Es una semejanza unida a una desemejanza que es siempre mayor. Es una "desemejanza semejante" (C. Boff, 1999: 309). La analogía es el lenguaje propio, no sólo de la experiencia religiosa sino de las experiencias humanas. Hablar de la vida, de la muerte, del destino, del amor, etc., es imposible, si no se hace por medio de este lenguaje.

En el lenguaje analógico religioso la desemejanza es siempre mayor. Así lo expresa el IV Concilio de Letrán: "Entre el Creador y la criatura no se puede colocar una semejanza mayor que la desemejanza" (*DS* 806). Al mismo tiempo, este lenguaje no es sólo recipiente de la experiencia sino tiene la capacidad de sacarnos de nosotros mismos para llevarnos al Trascendente. Es el camino para una experiencia mística es la posibilidad de acercarnos al misterio. De ahí la fuerza y sentido de la predicación: Y ¿cómo creerán si nadie les anuncia? (Rm 10, 14)

Podemos hablar de dos clases de analogías: la concep-tual y la metafórica. Y de tres vías de analogía: afirmativa, negativa y de la eminencia (ibídem: 327-351).

La analogía conceptual es la que emplea conceptos relativos al mundo para referirse a Dios (existencia, bondad, sabiduría). La metafórica es la que aplica a Dios semejanzas o símbolos sacados de la experiencia humana (Padre, Señor, Luz). La primera ha sido más valorada en la teología clásica, mientras la segunda está siendo más valorada actualmente. De hecho, la metáfora es el lenguaje preferido en la Biblia y es mucho más cercano para hablar a la gente en general. Sin embargo, el arte consiste en saber complementar estas dos analogías, porque la una sin la otra puede no prestar su verdadera utilidad. C. Mesters así se expresa, al hablar de la necesidad de complementar los lenguajes: "Sin poesía, la lógica puede ser una tubería buena, pero sin agua. Sin la lógica, la poesía puede ser buena, pero se pierde sin aprovecharse." (Mesters, 1975: 279)

Finalmente, las tres vías de la analogía no son excluyentes, sino han de complementarse. La afirmativa nos permite acercarnos a lo que Dios es y nos invita a caminar en su dirección. La negativa nos ayuda a discernir las imágenes de Dios y la última no nos habla de un super-lativismo sobre Dios sino de la afirmación de su distinción absoluta de todos los otros seres. Dios no es el más bueno sino la bondad misma, por ejemplo.

Lo anterior no inhabilita la postura de los que dicen que de Dios es mejor callar. El silencio también es un camino que han recorrido muchos místicos y que surge no como ausencia sino como presencia inefable. Y, finalmente, el silencio es la única salida que tienen los que son obligados a callar: los pobres, los excluidos o los marginados de la historia.

IV. Sentido y pertinencia del teólogo o la teóloga

No menos importante que hablar de la teología es hablar del teólogo o teóloga que la elabora. Pero ¿en qué consiste ser teólogo o teóloga? ¿Qué relevancia tiene en la sociedad? Sin pretender dar una respuesta exhaustiva, la siguiente reflexión puede aproximarnos a esta realidad:

> La teología ha estado reservada a unos pocos. Cuando la gente pregunta ¿Qué profesión tienes? Y se responde: teólogo/a, se quedan sorprendidos. Unos no saben en qué consiste. Otros tienen algún conocimiento pero les parece una cosa difícil, extraña, sólo para los sacerdotes, algo reservado a una elite muy exclusiva. Pues bien, es necesario sacar la teología a la luz pública y eso sólo es posible si ella realmente es significativa para la realidad en que vivimos. En pocas líneas, no se puede lograr ese objetivo pero sí se puede comenzar el camino. La teología no se dedica al estudio de Dios en abstracto. La teología intenta reflexionar sobre el significado de la fe en la realidad concreta en que ésta se vive. Por la encarnación del Hijo de Dios es un imperativo cristiano descubrir la presencia

de Dios en la historia. Esto significa que ante los acontecimientos que vivimos la fe nos lleva a preguntarnos: ¿Qué nos dice Dios ante este hecho? ¿Cuál es su voluntad en esta situación? ¿Qué postura debo tomar, desde mi fe, ante esta realidad? ¿De qué manera la revelación bíblica nos invita a comprometernos con este hecho concreto? Éstas y otras preguntas son la tarea del teólogo(a). De alguna manera todo cristiano es teólogo/a porque esas preguntas surgen en el corazón humano cuando ocurren los hechos. Pero para un teólogo/a estas preguntas se convierten en su tarea, en su misión, en su dedicación exclusiva. La respuesta no es fruto de sus propias refle-xiones. Ante todo, la respuesta viene de la escucha atenta a la Palabra de Dios, de la investigación cuidadosa y amorosa sobre los textos sagrados y los pronunciamientos de la tradición eclesial y del corazón abierto al aporte de las otras ciencias, vistas a la luz de la fe, y su comple-mentariedad legítima con la revelación divina. Una facul-tad de teología tiene ese sentido: ofrecer una respuesta desde la fe a la realidad que nos toca vivir. Por eso su responsabilidad es grande y su misión evangelizadora mayor. No aporta la palabra definitiva, ni la verdad absolu-ta. Pero sí el designio salvífico de Dios sobre la humanidad y el horizonte trascendente que posee todo aconteci-miento. En la medida en que la teología cumpla su papel, su palabra podrá ser escuchada por otros, ser acogida y posiblemente se convertirá en una palabra significativa para nuestra realidad. El teólogo/a tiene que afrontar en-tonces los problemas que vivimos y decir una palabra signi-ficativa ante ellos. La teología entonces no es algo extraño, algo para unos pocos. Es una profesión que bien vale la pena estudiarse, ejercerse, comunicarse. (Vélez, 2002)

V. Modelos históricos de práctica teológica[8]

Porque Dios se revela en la historia y esa revelación es acogida por los seres humanos en su praxis concreta,

8. Seguimos fundamentalmente los aportes de Clodovis Boff, en *Teoria do método teológico* (1999: 626-641).

podemos hablar de los rasgos de universalidad y particularidad inherentes a la teología. La universalidad reside en el hecho de fundarse en la revelación divina destinada a toda la humanidad. La particularidad proviene del carácter situado de todo pensar humano. La teología, en ese sentido, es hermenéutica, situada (particular) de la única y misma fe (universal). Así surgen diferentes modelos históricos de práctica teológica.

Tres grandes modelos pueden ser identificados: la pa-trística, la escolástica y la teología moderna. Estos modelos a su vez se desdoblan así: la patrística, en griega y latina; la escolástica, en tomista y franciscana (más tarde entra la suareziana); y la teología moderna, en lo que hoy llama-mos diferentes enfoques teológicos o teologías emergentes.

1. TEOLOGÍA PATRÍSTICA

Fue la teología del primer milenio. Su edad de oro fue el siglo IV. La primera escuela de teología fue la de Alejandría (siglo II). Orígenes fue su mayor representante. El modo de hacer teología de los padres podemos llamarlo "sapiencial". La teología se concibe como "conocimiento de la fe" en el sentido de "saborear" los misterios de la fe. Es una contemplación intelectual de las realidades divinas. No es aún una plena reflexión sistemática a excepción de algunos tratados (misterio de Dios, divinidad de Cristo, etc., que alcanzan a tener un desarrollo sistemático).

La problemática que acompaña esta teología es la de la herejía. De ahí el tono polémico de muchos escritos de los santos padres.

El objetivo de esta teología es "educar en la fe" al pueblo cristiano y definir la estructura fundamental de la fe. De esa época datan el Canon de las Escrituras, el Credo de los apóstoles, la estructura de la liturgia y el método básico de la teología cristiana. Las mediaciones utilizadas por la teología patrística fueron las propias de la filosofía griega de ese tiempo: el platonismo y el estoicismo. También se alcanzan a percibir influencias del aristotelismo.

Los padres de la Iglesia son obispos, es decir, pastores, y como tales hacen teología. Su preocupación central es la construcción de la comunidad y su misión en el mundo. Entre sus representantes podemos destacar a Orígenes, para Oriente, y a Agustín para Occidente. A continuación transcribimos un breve escrito de cada uno de estos dos representantes.

ORÍGENES (185-253)[9]

Cristo redentor

De qué manera el Verbo encarnado nos lleva al conocimiento de Dios

Si se nos pregunta cómo podemos llegar a conocer a Dios y cómo podemos ser salvados por él, contestaremos que el *Logos* de Dios es suficiente para esto; porque él se hace presente a los que le buscan o a los que le reciben cuando se manifiesta para dar a conocer y revelar al Padre que era invisible antes de su venida. ¿Quién, si no, podría salvar y conducir hasta el Dios supremo el alma de los hombres, fuera del *Logos* divino? El cual, "en el principio estaba en Dios" (Jn 1, 1); pero a causa de los que se habían adherido a la carne y eran como carne, "se hizo carne" (Jn 1, 14), para que pudiera ser recibido por los que no podían verle en cuanto era *Logos*, o en cuanto estaba en Dios, o en cuanto era Dios. Y así, siendo concebido en forma corporal y anunciado como carne, llama a sí a los que son carne, para conseguir que ellos tomen primero la forma del *Logos* que se hizo carne, y después de esto pueda elevarlos hasta la visión de sí mismo tal como era antes de que se hiciera carne. Así ayudados y ascendiendo a partir de esta iniciación según la carne, pueden decir: Aunque un tiem-po hemos conocido a Cristo según la carne, ahora ya no le conocemos así" (2Co 5, 16). Así pues, "se hizo carne", y al hacerse carne "puso su tienda entre nosotros" (Jn 1, 14): con lo cual no se quedó apartado de nosotros, sino que

9. http://www.mercaba.org/TESORO/427-19-3.htm

plantando su tienda entre nosotros y haciéndose presente en medio de nosotros no se quedó en su forma primera; pero nos hizo subir "al monte alto" (Mt 17, 1) del *Logos*, y nos mostró su propia forma gloriosa y el resplandor de sus vestidos: no sólo de los suyos, sino también de la ley espiritual, la cual es Moisés que se apareció glorioso juntamente con Jesús; nos mostró así mismo toda profecía, la cual no murió después de la encarnación, sino que fue asumida al Cielo, de lo cual era símbolo Elías. El que ha contemplado estas cosas puede decir: "Hemos visto su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad" (Jn 1, 14).

(...) En nuestra opinión, no sólo el Dios y Padre del universo es grande, sino que hizo participante de su propia grandeza al unigénito y primogénito de toda criatura, para que "siendo imagen del Dios invisible" (Col 1, 15), conservase también en su grandeza la imagen del Padre; porque no era posible, por así decirlo, que una imagen del Dios invisible fuera bella y proporcionada si no era una imagen que expresara su grandeza.

Así mismo, en nuestra opinión, Dios, no siendo corporal, no es visible. Pero puede ser contemplado por los que son capaces de contemplar con el corazón, es decir, con la mente; aunque no con un corazón cualquiera, sino con un corazón puro. No le está permitido al corazón impuro ver a Dios, sino que el que ha de contemplar dignamente al que es puro, ha de ser él mismo puro. Hay que admitir que es difícil contemplar a Dios. Pero no sólo difícil que cualquiera le contemple a él, sino también a su unigénito. Porque es difícil de contemplar el *Logos* de Dios, como es difícil de contemplar la sabiduría con la cual Dios hizo todas las cosas. Porque, ¿quién puede contemplar en cada uno de sus aspectos la sabiduría por la que Dios hizo cada uno de los seres del universo? Así pues, no porque fuera Dios difícil de conocer envió a su Hijo como más fácilmente conocible.

SAN AGUSTÍN (354-430)[10]

La búsqueda de Dios
(Confesiones, X, 6)

Señor, te amo con conciencia cierta, no dudosa. Heriste mi corazón con tu palabra y te amé. Pero también el cielo, y la tierra, y todo lo que en ellos se contiene, me dicen por todas partes que te ame. No cesan de decírselo a todos, de modo que son inexcusables (cfr. Rm 1, 20) (...).

¿Y qué es lo que amo, cuando te amo? No la belleza del cuerpo ni la hermosura del tiempo; no la blancura de la luz, que es tan amable a los ojos terrenos; no las dulces melodías de toda clase de música, ni la fragancia de las flores, de los ungüentos y de los aromas; no la dulzura del maná y de la miel; no los miembros gratos a los abrazos de la carne. Nada de esto amo, cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto abrazo, cuando amo a mi Dios, que es luz, voz, fragancia, alimento y abrazo de mi hombre interior allá donde resplandece ante mi alma lo que no cabe en un lugar, donde resuena lo que no se lleva el tiempo, donde se percibe el aroma de lo que no viene con el aliento, donde se saborea lo que no se consume co-miendo donde se adhiere lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo, cuando amo a mi Dios.

Pero, ¿qué es entonces Dios? Pregunté a la tierra, y me respondió: "No soy yo"; y todas las cosas que hay en ella me contestaron lo mismo. Pregunté al mar, y a los abismos, y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: "No somos tu Dios; búscale sobre nosotros." Interrogué a los aires que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: "Se engaña Anaximenes: yo no soy tu Dios." Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas, que me respondieron: "Tampoco somos nosotros tu Dios." Dije entonces a todas las realidades que están fuera de mí: ¡Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él! Y todas

10. http://www.mercaba.org/TESORO/Agustin/vida_textos.htm#La%20búsqueda%20de%20Dios

exclamaron con gran voz: "Él nos ha hecho." Mi pregunta era mi mirada, y su respuesta su aspecto sensible.

Entonces me dirigí a mí mismo, y me dije: "¿Tú quién eres" Y me respondí: "Un hombre." En mí hay un cuerpo y un alma; la una es interior, el otro exterior. ¿Por cuál de éstos debía buscar a mi Dios, si ya le había buscado por los cuerpos, desde la tierra al cielo, a los que pude dirigir mis miradas? Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él –como a presidente y juez– transmiten sus noticias todos los mensajeros corporales, las respuestas del cielo, de la tierra y de todo lo que en ellos se contiene, cuando dicen "No somos Dios" y "él nos ha hecho". El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del hombre exterior. Yo, interior, conozco estas cosas; yo, yo alma, conozco por medio de los sentidos corporales (...).

Pero ¿no se muestra esta hermosura a cuantos tienen completo el sentido? ¿Por qué, pues, no habla lo mismo a todos? En efecto, los animales pequeños y grandes la ven, pero no pueden interrogarla porque no tienen razón que juzgue sobre lo que le anuncian los sentidos. Los hombres, en cambio, pueden hacerlo, porque son capaces de per-cibir, por las cosas visibles, las cosas invisibles de Dios (cfr. Rm 1, 20); pero se hacen esclavos de ellas por el amor y, una vez esclavos, ya no son capaces de juzgar. Las cosas creadas no responden a los que simplemente interrogan, sino a los que juzgan; no cambian de voz, es decir, de as-pecto, si uno ve solamente y otro, además de ver, interroga, de modo que aparezca a uno de una manera y a otro de otra; sino que, mostrándose a los dos, es muda para uno y en cambio habla al otro. O mejor dicho, habla a todos, pero entienden sólo los que confrontan su voz, recibida de fuera, con la verdad interior.

2. TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA

Surge en la Edad Media. Su apogeo se sitúa en el siglo XIII. Es la época en que la teología ingresa a la universidad y se pone al lado de las otras disciplinas: las artes (filosofía), la medicina y el derecho. Más aún, se le considera la "madre de todas las ciencias".

La manera de hacer teología en esta época se basa en la "autoridad", en especial, la que viene de los "artículos de la fe". Parte de las "cuestiones" que se desprenden de "la lectura" de la Sagrada Escritura y se prolonga en las "discusiones". Su objetivo es buscar la sistematización de toda la doctrina cristiana, dar cuenta "racionalmente" de la fe. Su resultado es la elaboración de las "sumas teológicas", especialmente la de Santo Tomás. Al desenvolverse en el ambiente académico va degenerando en teoría alejada de la pastoral y la historia.

Los destinatarios de esta teología son los estudiantes, que son la elite de la época. La mediación de esta teología es la "dialéctica", entendida como el uso metódico de la razón. La filosofía aristotélica está en la base, primero, en sus tratados lógicos, y después en la ética, metafísica, política y cosmología. Sin embargo, la corriente platónica –moldeada por Agustín– continúa en algunas corrientes, especialmente, en la franciscana.

El teólogo de esta práctica teológica es el "doctor", ya que el lugar de producción es la academia. Entre sus representantes se pueden señalar a Santo Tomás y, en la escuela franciscana, a San Buenaventura y a Juan Duns Scoto.

Melchor Cano (+1560) realizó la síntesis de las dos corrientes que surgieron de la escolástica: una más especulativa y otra más positiva. Pero esta teología se fue degradando al convertirse en un sistema para probar las tesis preconstituidas con base en la Escritura y las autoridades de la fe.

En el siglo XIX surge la neoescolástica en Lovaina, Bélgica, reconocida por León XIII en la encíclica *Aeterni Patris* (1879), que tuvo en Billot, S.J., y en Garrigou-Lagran-ge, O.P., sus más grandes exponentes.

Veamos un texto del gran maestro de la escolástica:

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1224-1274)

> Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra

aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso el primer principio indemostrable es que "no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa", principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphys*. Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: "El bien es lo que todos apetecen." En con-secuencia, el primer precepto de la ley es éste: "El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse." Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano. (*Suma Teológica*, I-II, cuestión 94, art. 2)

Sobre la falsedad[11]

CUESTIÓN 17

Ahora hay que tratar sobre la falsedad. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La falsedad, ¿está o no está en las cosas? 2. ¿Está o no está en el sentido? 3. ¿Está o no está en el entendimiento? 4. Oposición entre verdadero y falso.

ARTÍCULO 1

La falsedad, ¿está o no está en las cosas?

OBJECIONES por las que parece que la falsedad no está en las cosas: 1. Agustín, en el libro *Soliloq.*1 dice: "Si lo verdadero es lo que es, habrá que concluir, aun cuando todos se opusieran, que lo falso no está en ninguna parte."

11. http://www.dominicos.org/biblioteca/sumapaco/suma1.htm

2. Más aún. Falso viene de falsear 2. Pero las cosas no falsean, como dice Agustín en el libro *De Vera Relig.* 3, "porque no muestran más que su especie". Luego lo falso no se encuentra en las cosas. 3. Todavía más. Se dice que lo verdadero está en las cosas por relación con el entendimiento divino, como ya se indicó (q.16 a.1). Pero cualquier cosa por existir ya imita a Dios. Luego cualquier cosa es verdadera, sin falsedad. Por lo tanto, ninguna cosa es falsa. En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Vera Relig.* 4: "Todo cuerpo es verdadero cuerpo y es falsa unidad." Porque imita a la unidad y no es unidad. Pero cualquier cosa imita la bondad divina, y no la iguala. Luego la falsedad está en todas las cosas.

SOLUCIÓN. *Hay que decir:* Como lo verdadero y lo falso se oponen, y los opuestos lo son sobre lo mismo, es necesario que la falsedad se busque antes allí donde primero se encuentra la verdad; esto es, en el entendimiento. Pero en las cosas no hay ni verdad ni falsedad más que en relación con el entendimiento. Como quiera que a cual-quier cosa, por lo que le corresponde esencialmente, se le aplica el sentido absoluto, y por lo que le corresponde accidentalmente, se le aplica el sentido de en cierto modo, una cosa cualquiera puede ser llamada absolutamente falsa al compararla con el entendimiento del que depende si se la compara esencialmente; y con respecto a otro entendimiento, si se la compara accidentalmente, no podrá ser llamada falsa más que en cierto modo. Las cosas na-turales dependen del entendimiento divino como del entendimiento humano dependen las artificiales. Así, pues, son llamadas cosas artificiales falsas absoluta y esencialmente en cuanto que les falta el contenido del arte; por eso se dice que un artista hace una obra falsa cuando no la realiza según los patrones del arte. Así, en las cosas dependientes de Dios no se puede encontrar la falsedad por su comparación con el entendimiento divino, ya que lo que hay en las cosas procede del dictamen del entendimiento divino; a no ser, quizás, que se encuentre sólo en los agentes con voluntad, en los cuales está la capacidad de no seguir lo ordenado por el entendimiento divino; pues en esto consiste el mal de culpa; de ahí que

en las Escrituras esos pecados sean llamados *falsedad* y *mentira,* tal como se dice en el Sal. 4,3: "¿Por qué amáis la vanidad; por qué buscáis el engaño?" De la misma forma que, por oposición, se llama *verdad de vida* aquella obra virtuosa que sigue lo ordenado por el entendimiento di-vino, tal como se dice en Jn 3,21: "Quien practica la verdad, encuentra la luz." Pero por relación a nuestro entendi-miento, al que se comparan las cosas naturales acciden-talmente, pueden ser llamadas falsas no en sentido absoluto, sino en cierto modo. Y esto de doble manera. (1) *Una,* por razón del significado; llamando falso en las cosas a aquello que, verbal o conceptualmente, se indica o se define en sentido falso. Así, cualquier cosa puede ser llamada falsa en cuanto se refiera a lo que no le corres-ponde. Como si dijéramos: el diámetro es un falso medible, tal como señala el Filósofo en V *Metaphys.* 5; o "el actor es un falso Héctor", tal como señala Agustín en el libro *Soliloq.* 6 Y, por el contrario, cualquier cosa puede ser llamada verdadera por lo que le corresponde.

(2) *Otra,* por razón de la causa. Así, se dice que es falsa una cosa que está hecha de tal forma que de ella se tiene una falsa opinión. Y porque llevamos innato el juzgar por apa-riencias, puesto que el origen de nuestro conocimiento está en los sentidos, los cuales lo primero e inmediato que captan es lo externo, llamamos falsas a las cosas que por sus apariencias tienen cierta semejanza con otras, por las que aquéllas son llamadas falsas. Ejemplo: la hiel es falsa miel; el estaño es falsa plata. Según esto, en el libro *Soliloq.* 7 Agustín dice: "Llamamos falsas a aquellas cosas que con-cebimos como similares." Y el Filósofo, en el V *Metaphys.*8 dice: "Son llamadas falsas aquellas cosas que están hechas para parecer lo que no son o como no son." Por lo mismo, se llama falso al hombre con inclinación a pensar y decir falsedades. Pero no ocurre así cuando el hombre puede caer en errores; porque, de lo contrario, también los sabios y los eruditos serían llamados falsos, como se dice en V *Metaphys.* 9.

Respuesta a las objeciones.

(1) *A la primera hay que decir:* Lo comparado al enten-dimiento, según lo que es, es llamado verdadero; según lo

que no es, es llamado falso. Por eso, *un verdadero actor es un falso Héctor,* como se dice en II *Soliloq.* 10. Por lo tanto, así como en lo que es se encuentra algo de no ser, así también en lo que es se encuentra alguna razón de falsedad.

(2) *A la segunda hay que decir:* Las cosas no engañan por sí mismas, sino accidentalmente. Pues dan pie para las falsedades, por tener semejanza con aquello que no son.

(3) *A la tercera hay que decir:* No se llaman falsas las cosas por su relación al entendimiento divino; de ser así, serían falsas absolutamente. Sino por su relación a nuestro en-tendimiento, por lo cual se las llama falsas en cierto modo.

(4) *A la cuarta hay que decir:* La imagen o semejanza defectuosa no reviste carácter de falsedad a no ser en cuanto que da pie para una falsa opinión. Por lo tanto, no se dice que sea falso aquello donde se encuentra la semejanza; sino allí donde hay una semejanza tal que induce a que haya una falsa opinión no en algunos, sino en muchos.

3. TEOLOGÍA MODERNA

Por teología moderna se entiende aquella teología que quiere responder a los desafíos actuales. En este sentido, no toda teología que se produce en este tiempo es moderna. Ésta se caracteriza por la racionalidad reflexiva, es decir, crítica y autocrítica.

Hablar de teología moderna es hablar de "teologías". Su preocupación no es el polo ontológico sino el antropoló-gico. Éste último tiene dos corrientes principales: la que se fija en lo individual, teologías de corte más liberal, y las que se fijan en lo social, o teologías sociales.

La teología moderna preparó el Vaticano II y a su vez éste la consolidó y la sigue impulsando. Sus características principales pueden señalarse así:

– El sujeto es el punto de partida de la reflexión y no sólo su punto de llegada, como lo era en la teología patrística.

- Se toma en cuenta la autonomía de las realidades terrestres.
- La historia ocupa un papel central.
- Se despierta a una mayor sensibilidad social.
- Se presta atención a las cuestiones del lenguaje y de la interpretación (hermenéutica).
- Su intencionalidad es práctica: quiere transformar la vida.

El destinatario de esta teología es el mundo moderno en cuanto secularizado y pluralista. En la llamada "primera ilustración" se dirige a los hombres y mujeres de la mo-dernidad, mientras que en la "segunda ilustración" se dirige a las víctimas de la modernidad: los excluidos.

El objetivo de esta teología es inculturar la fe en la modernidad. Sus mediaciones corresponden al *logos* de la modernidad, "*logos* positivo", en la medida en que respeta la autonomía de las realidades terrestres y humanas y mantiene la apertura trascendente, que la hace propia-mente teología. Las disciplinas humanas y sociales pasan a compartir el lugar de mediación, al lado de la filosofía.

El teólogo de estas teologías corresponde más a un "pensador" religioso que a un doctor, porque parte de la vi-da y quiere retornar a ella para transformarla. Entre sus representantes podemos nombrar a F. Schleiermacher (lla-mado padre de la teología liberal), a Karl Barth (evangélico) y a Karl Rahner (católico).

A modo de resumen:

	TEOLOGÍA PATRÍSTICA	TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA	TEOLOGÍA MODERNA
Punto de partida	La misión pastoral de los obispos que buscan educar la fe del pueblo y responder a las necesidades actuales. Su	El ingreso de la teología a la universidad al lado de las otras ciencias (artes te-filosofía, medicina y derecho). Se le conside- ra la "madre" de todas las ciencias.	El auge de la ciencia y la autonomía de las realidades terrestres hizo que Iglesia quisiera a los desafíos punto de partida es antropológico (no ontológico).
Metodología	Es sapiencial: "saborear" reflexiva, los misterios de "Contemplación" intelectual de las realidades divinas. Las mediaciones utilizadas provienen del platonismo, el estoicismo y del aristotelismo.	Se basa en la "autoridad" de la fe. de los artículos de Parte de las "cuestiones" que se desprenden de las "lecciones" de la Sagrada Escritura para provocar las "discusiones".	Es una teología la fe. crítica y autocrítica.
Finalidad	Consolidar la fe cristiana. mo-Responder a las herejías del momento. Educar en la fe.	Busca la sistematización de toda la doctrina cristiana. Dar cuenta racionalmente de la fe.	Inculturar la fe en la dernidad.
Realizaciones	Definiciones conciliares. Cartas pastorales.	Las sumas teológicas.	Las teologías que han res-pondido a diferentes pro-blemáticas, que se deno-minan hoy teologías con-textuales o nuevos enfo-ques teológicos.

VI. TENDENCIAS DE LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

En el apartado anterior dijimos que la teología moderna preparó a Vaticano II y éste, a su vez, sigue impulsando el quehacer teológico actual. Por esto, antes de señalar las tendencias de la teología contemporánea hacemos una re-ferencia a lo que significó Vaticano II en la vida eclesial.

1. DE VATICANO I A VATICANO II[12]

Podemos reconocer muchos cambios en la vida de la Iglesia a lo largo de estos 21 siglos. Uno de ellos –tal vez el más significativo– ha sido el propiciado por el Vaticano II.

12. Una buena reflexión sobre diversos aspectos de este nuevo paradigma propiciado por el Concilio Vaticano II se puede encontrar en VVAA, "Vaticano II, una visión prospectiva" (2003).

En este Concilio la Iglesia intentó responder a los signos de los tiempos mediante la reflexión sobre su ser y quehacer en el mundo. La centralidad cristológica, la eclesiología de comunión, la misión evangelizadora de la Iglesia, por nombrar algunas de las realidades que se abordaron en este Concilio, permitieron nuevas maneras de entender la revelación, la liturgia, la participación de los laicos y laicas, las relaciones con el mundo, el diálogo con los otros cris-tianos, la vida religiosa, entre otras.

Por el tema que nos ocupa en esta obra, queremos detenernos en una de estas temáticas. Nos referimos a la revelación divina, tratada en la constitución dogmática *Dei Verbum* (1965). Pero antes de referirnos a este documento, detengámonos en Vaticano I y en la presentación que hace sobre la revelación.

Vaticano I surge de la problemática planteada por el deísmo a partir del siglo XVII. El deísmo afirma que la per-sona ilustrada ha de limitarse a la religión natural descu-bierta por la razón. A esto se le llamó "primera ilustración". Como contrapartida, surge la "segunda ilustración", que pone de manifiesto los límites y debilidades de la razón humana y la necesidad de una revelación positiva y sobre-natural que permita al ser humano conocer los misterios inaccesibles a la razón y corregir los errores que resultan de una religión natural. Vaticano I afirmó esa revelación positiva.

Dicho Concilio, en la constitución dogmática sobre la fe católica *Dei Filius* (24 de abril de 1870)[13], se refiere a la revelación en estos términos:

> Capítulo 2. *De la revelación*
>
> [Del hecho de la revelación sobrenatural positiva]. La misma santa madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo

13. Para consultar el texto completo: Biblioteca Electrónica Cristiana, en: http://www.multimedios.org/docs2/d000443/index.html

> de las cosas creadas; porque lo invisible de él, se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho (Rm 1, 20); sin embargo, plugo a su sabiduría y bondad revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad, como quiera que dice el Apóstol: Habiendo Dios hablado antaño en muchas ocasiones y de muchos modos a nuestros padres por los profetas, últimamente, en estos mismos días, nos ha hablado a nosotros por su Hijo (Hb. 1, 1s).
>
> [De la necesidad de la revelación]. A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno. Sin embargo, no por ello ha de decirse que la revelación sea absolutamente necesaria, sino porque Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana; pues a la verdad ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha probado el corazón del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman (1 Co 2, 9).
>
> [De las fuentes de la revelación]. Ahora bien, esta revelación sobrenatural, según la fe de la Iglesia universal declarada por el santo Concilio de Trento, "se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas, que recibidas por los apóstoles de boca de Cristo mismo, o por los mismos apóstoles bajo la inspiración del Espíritu Santo transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros" (Conc. Trid., v. 783).

La *Dei Filius* presenta el hecho de la revelación afirmando dos niveles de conocimiento: el que surge por la luz natural de la razón y el sobrenatural. El texto también afirma la libertad absoluta de Dios al no condicionar la revelación a una necesidad humana y señala como fuentes de la revelación la Sagrada Escritura y la tradición.

De esta presentación nos interesa llamar la atención en algunos aspectos:

- La manera de presentar los dos niveles de conocimiento no deja entrever como se articulan entre ellos. Pareciera que se da, por un lado, un conocimiento racional y sin misterios; y por el otro, una verdad misteriosa, garantizada sólo por la autoridad divina.
- La Sagrada Escritura y la tradición se presentan como un compendio de verdades o doctrinas que el mismo Cristo dio a sus apóstoles y que se conservan hasta nuestros días.
- No queda explícito el papel de la historia y de la vida histórica de Jesucristo como fuentes de esa misma revelación.

Por el contrario, en la constitución dogmática *Dei Verbum* (No. 2), Vaticano II trata en conjunto los mismos temas que el capítulo sobre la revelación de la constitución *Dei Filiu* del Vaticano I, pero de manera diferente. No se centra en los motivos por los que la revelación es necesaria a la humanidad, sino expone qué es la revelación, en qué consiste, y lo hace con elementos tomados de la Escritura. Responde a problemas diferentes y tiene en cuenta los adelantos de la teología y de la exégesis. Veámoslo:

> Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación mani-fiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación.

En este texto podemos ver que la revelación no se concibe como un conjunto de verdades doctrinales contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia, sino como la automanifestación de Dios en la historia salvífica, cuyo centro y culminación es Jesús, el Cristo. Para Vaticano II, revelación significa que Dios inaccesible se revela en la figura visible de Jesús, el Cristo, el Hijo, el Verbo, en quien se refleja el Padre y lo realiza por la acción interna del Espíritu Santo. La revelación es trinitaria y acontece en la historia humana donde el Hijo de Dios se encarnó y continúa su acción por medio su Espíritu derramado en Pentecostés.

Esta nueva formulación obedece a un cambio de mentalidad propiciado por la modernidad y que podemos denominar como el paso de una mentalidad sacral a una mentalidad secularizada que podemos describir con las siguientes características:

A. Se afirma la creación y la historia como mediaciones de la revelación divina.
B. No se da la superposición de dos órdenes de revelación porque Dios se revela en la historia.
C. La revelación cristiana es histórica, acontece en Jesús, el Cristo, y su intérprete es el ser humano. Supone, por tanto, la tarea hermenéutica. Revelación e interpretación son indisociables.
D. Jesucristo es la mediación suprema y plenitud de la revelación. Toda su actuación histórica, su muerte y resurrección constituyen el origen de toda fe y reflexión teológica.
E. Jesucristo es revelación de la vida trinitaria de Dios. Él es quién hace partícipes a los seres humanos de esa intimidad divina. La salvación, de orden ontológico, consiste en entrar en esa comunión de vida divina. Esta comunión divina se expresa históricamente en la dimensión comunitaria, que es inseparable de una praxis social y política.
F. La revelación está contenida en la Escritura, tal como es vivida y entendida en la comunidad eclesial, pero

debe ser interpretada –como todo texto– sobre la base de una exégesis científica, a la luz de la fe. La histo-rización y la interpretación mítica ocultan su sentido auténtico.

G. La revelación de Dios en la historia y específicamente en Jesucristo propone un movimiento inductivo en la teología. Se parte del Jesús terreno y de su acción histórica para comprender su acción salvífica.

2. TENDENCIAS DE LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Si la revelación de Dios acontece en la historia, la teología ya no es tanto una pregunta sobre el "ser" de Dios sino sobre su acción salvífica en los diferentes contextos. La teología, por tanto, es "una mediación entre una matriz cultural y el significado y valor de la religión en esa cultura" (Lonergan, 1988: 9), porque su tarea consiste en hacer significativa la experiencia de Dios en cada cultura par-ticular. Por ello, la teología contemporánea ha de responder a los desafíos actuales si quiere ser pertinente para los hombres y mujeres de hoy. Ha de ser entonces:

– Una teología más abierta al diálogo con la modernidad. – Una teología comprometida con la construcción de un mundo "donde quepan todas y todos".

– Una teología que asuma la recuperación del ser humano integral.
– Una teología abierta a los nuevos horizontes de sentido y pluralismo religioso.
– Una teología intercultural.
– Una teología que promueva la comunión cósmica.
– Una teología al ritmo de la ciencia en el horizonte ético, construyendo la interdisciplinariedad.
– Una teología que valore las "sabidurías" y el conocimiento que nace del amor.
– Una teología que asuma nuevas relaciones genéricas para favorecer un nuevo orden mundial.
– Una teología que mantenga la actitud profética.

A. Una teología más abierta al diálogo con la modernidad

Esto es, una teología que responda a la nueva manera de conocer hoy, menos receptora de la autoridad y más abierta a la experiencia. De hecho, asistimos a un giro de la trascendencia a la encarnación, de la infinitud a la finitud, de la vida interna de Dios al actuar de Dios en la historia. Por esto, la teología ha de ser una teología antro-pocéntrica, personalista, encarnada, que toma en serio la autonomía de las realidades terrestres, distinta de la teología escolástica que ha primado en la vida de la Iglesia.

Vale la pena recordar las características principales de la teología escolástica. Tributaria del ideal de saber y de ciencia proveniente de la filosofía aristotélica, participa de sus características y al mismo tiempo de sus límites: el fuerte conceptualismo, el racionalismo, el esencialismo, el metafisismo, el abstraccionismo, el deductivismo, el ahistoricismo. Sólo considera como objeto de la ciencia a las cosas necesarias y universales, y excluye las necesarias y contingentes, ignorando así el lado concreto, histórico, experimental, personal y relativo del ser.

La matriz "ser-esencia" que subyace al aristotelismo y a la escolástica se articula en un esquema dual que da origen a los nefastos dualismos en la vida de fe y en sus expresiones. A partir de los datos revelados que se consideran "seguros", la elaboración teológica se reduce a una "ciencia de las conclusiones". Vaticano II, por el contrario, abre las puertas a una nueva manera de hacer teología más histórica, concreta, existencial, preocupada por los problemas actuales, que responde de esa manera a los signos de la modernidad.

B. Una teología comprometida con la construcción de un mundo "donde quepan todas y todos"

Situados como estamos en el continente latinoamericano, no podemos dejar de reafirmar la opción preferencial por los pobres. Hoy no sólo se entiende al pobre como un empobrecido por las estructuras injustas, sino como un

excluido de este sistema económico hegemónico neoliberal que favorece la competencia y, en gran medida, el triunfo exclusivo de los más fuertes. La situación de la humanidad se asemeja al Evangelio de Lucas: "Había un hombre rico (...) junto a su puerta estaba tendido un pobre..." (16,19.20). Pero, al contrario de Lázaro, los pobres son anónimos, desechables en una historia que escapa de sus manos y los excluye de ella. Ex 22, 26 ilumina la situación alarmante en que hoy se encuentran los pobres y nos invita a hacer una pregunta: ¿Dónde van a dormir los pobres en este mundo que se está generando? ¿Qué será de los preferidos de Dios en este tiempo en que vivimos?[14]

La teología ha de estar comprometida con la transformación de la historia y, en discernimiento constante, está llamada a denunciar este sistema injusto, a buscar y a favorecer todas las alternativas posibles para incluir a los más desfavorecidos. No podemos situarnos fuera de estos desafíos sociales y, mucho menos, caer en la tentación de no ver ninguna salida o renunciar al sueño de *otro mundo posible.*[15] La teología que parte del seguimiento del Jesús de la historia, puede y debe desocultar el cinismo histórico y la injusticia inhumana del *homo economicus neoliberal* que no considera a los pobres *sujetos* de la historia sino *mercancía* que sólo sirve si produce ganancia, o que se desprecia y excluye si no conlleva obtención de lucro económico.

El dinamismo del Reino de Dios, presente en la histo-ria, exige articular el deseo de plenitud escatológica con

14. El texto del Éxodo corresponde a las prescripciones que Moisés recibe de Yahveh para ser transmitidas al pueblo y se refiere a la preocupación sobre donde dormirán aquellos que no tienen con que cubrirse. Cfr. G. Gutiérrez, "Una teología de la liberación en el contexto del Tercer Milenio" (1996: 116); Idem., *¿Donde dormirán los pobres?* (2002).

15. Lema del Foro Social Mundial. Se han celebrado seis foros. Cuatro en Porto Alegre, Brasil (enero de 2001, de 2002, de 2003 y de 2005), uno en Mumbai, India (enero de 2004), y el último en Nairobi, Kenya (en 2007).

las pequeñas conquistas históricas. Articular el deseo de abundancia con los límites establecidos por la escasez de recursos económicos, el deseo de un mundo reconciliado y justo con las luchas concretas por los derechos ciudadanos, el deseo de la humanidad respetada en su diversidad y las afirmaciones de las identidades negadas. En este horizonte en el cual las utopías y las pequeñas realizaciones históricas son entretejidas y a las realidades positivas y gratificantes ("trigo") se mezclan realidades negativas y frustrantes ("cizaña"), resuenan las palabras de esperanza de Jesús, de que Dios reina allí dónde hay hambre y sed de justicia y allí dónde hay constructores de paz (Mt 5,6.9).

C. Una teología que asuma la recuperación del ser humano integral

El quehacer teológico debe asumir al ser humano con todas sus dimensiones. El ser humano es razón pero tam-bién es corazón. Es pensamiento pero también es afecto. Trasciende el espacio-tiempo pero también es cuerpo y sexualidad. Hoy se impone una visión integral del ser humano que revolucione la manera de entender, sentir, juzgar, valorar, amar. No existe una única manera de apro-ximarnos a la realidad. Existen múltiples formas y sensi-bilidades, conceptos y afectos, ideas y expresiones.

La teología está llamada a ampliar su horizonte y a reconocer la importancia de un compromiso cristiano que reconozca y valore todo lo humano. El ser personal es valioso y es punto de partida para conformarse con el querer de Dios. Lo humano es bueno y puede lograr la plenitud y ser potenciado. En este sentido, esta visión positiva e integrada del ser humano se hace visible en las teologías contextuales que toman en serio la realización de lo divino en el com-promiso histórico y en la solidaridad con los más pobres de la tierra; y también en la recuperación de todos los sujetos históricos, llámense mujer, negro o indígena.

El cuerpo no es un instrumento para contener el alma. El cuerpo nos constituye y con él nos abrimos a los otros y

formamos comunidad. Sentirnos cuerpo y vivir en armonía con él es condición indispensable para la recuperación de una visión del ser humano integral. También somos seres sexuados y ello es la esencia de nuestra capacidad de rela-ción, de encuentro, de comunión con Dios y con los otros. La teología hoy ha de ensayar nuevas visiones sobre el ser humano, sobre el cuerpo, sobre la sexualidad. Ha de integrar las nuevas búsquedas y cuidados. Ha de poner la integralidad humana al servicio de la misión y de la mayor realización personal y social.

D. Una teología abierta a los nuevos horizontes de sentido y pluralismo religioso

Ante los nuevos horizontes de sentido y de pluralismo religioso, la teología está llamada a establecer un verdadero diálogo ecuménico e interreligioso. Este diálogo implica la tarea de profundizar en la propia identidad, pero en el horizonte de una apertura real a las contribuciones de las nuevas experiencias religiosas, de las confesiones cristianas y de las otras religiones. Nunca como ahora la diversidad de las experiencias religiosas debe ser testimonio y posibi-lidad de articulación de la diferencia, para contrarrestar las *guerras religiosas* que de una y de otra manera surgen en el mundo.

E. Una teología intercultural

Muchos esfuerzos pueden reconocerse bajo el término inculturación. Sin embargo, hoy se percibe reconoce que esa visión es problemática. Enfrentamos el desafío de aceptar que todas las culturas tienen sentido y valor y que el nuestro es un horizonte verdaderamente intercultural. Todas las culturas tienen elementos valiosos y todas, a su vez, deben estar abiertas a crecer, desarrollarse y a mo-dificarse si es necesario. Sólo en este horizonte será posible un diálogo de iguales en el que se reconozcan las diferen-cias, se valoren y se acepten y, al mismo tiempo, mutua-mente se enriquezcan y modifiquen sus modos de ver, sentir

y valorar la realidad. La teología debe tomar en serio la pluralidad de las culturas y confrontarse muy seriamente con la matriz cultural en la que se mueve; también ha de ponerse en actitud de diálogo y apertura para realizar una verdadera transformación intercultural.

F. Una teología que promueva la comunión cósmica

El texto del Génesis –"Llenen la tierra y sométanla" (Gn 1, 28) – posiblemente contribuyó a generar una actitud de dominio sobre la naturaleza y a no verla como un ele-mento llamado también a lograr la plenitud de la salvación (cfr. Rm 8, 21). En estos tiempos se ha hecho evidente la necesidad de recuperar una integración fecunda con el cosmos que no significa identificación con él o el tan temido *panteísmo* de los primeros siglos del cristianismo, pero sí un vivir el ser-en-el-mundo como algo constitutivo y esencial para la plena realización de todo lo humano. Trabajar por un cuidado de la naturaleza, por despertar una conciencia ecológica, por asegurar el futuro de los recursos naturales, es deber de una teología que quiere responder a los signos de los tiempos.

En realidad el *grito de la tierra* se ha entendido en continuidad del grito de los excluidos. La madre tierra tam-bién es explotada y dominada por un sistema que sólo busca lucro económico. Comprometerse con una verdadera co-munión cósmica es signo y concreción de una liberación integral del ser humano y de su mundo.

G. Una teología al ritmo de la ciencia en el horizonte ético, construyendo la interdisciplinariedad

La teología sabe que no puede mantener una actitud ingenua para acercarse a la realidad y que debe recurrir a las mediaciones que le ofrecen las otras disciplinas para producir en correspondencia con los desarrollos del mundo moderno.

Ahora bien, la teología sabe que también debe ofrecer un horizonte ético que acompañe el desarrollo científico y,

especialmente, que ponga en el centro el bien humano pa-ra optar por éste antes que por la eficacia y el mayor lucro. Es urgente, en los tiempos actuales entrar en un verdadero diálogo interdisciplinario que favorezca una efectiva soli-daridad y un desarrollo sostenible para todas y todos.

H. Una teología que valore las "sabidurías" y el conocimiento que nace del amor

El cuestionamiento actual a la matriz técnico-científica que parecía asegurar el desarrollo ilimitado del mundo nos está permitiendo recuperar la "sabiduría" que surge de otras formas de conocimiento expresada en los relatos, los mitos y las culturas ancestrales. En la base de este nuevo horizonte está la recuperación del ser humano in-tegral y la valoración de la pluralidad. En efecto, el ser humano conoce por la razón pero también por los afectos. Mejor aún, conoce en la integralidad de todo lo que él es: un ser capaz de conocimiento y acción moral, de afirmar los hechos y realizar juicios de valor sobre ellos. Recuperar la memoria, valorar las expresiones artísticas, soltar la imaginación y la narrativa, retomar la religiosidad popular, valorarla y potenciarla, abrirá nuevos caminos que deben ser transitados por una teología que pretende vivir en el corazón de lo humano.

I. Una teología que asuma nuevas relaciones genéricas para favorecer un nuevo orden mundial

La categoría género ha permitido replantearnos las identidades masculinas y femeninas, no con el ánimo de borrar identidades sino de brindarles la oportunidad de lo-grar la plenitud y de enriquecerlas. Que somos hombre y mujer, y que nuestra condición sexual nos constituye, es un hecho, pero también que somos seres construidos culturalmente y que en la medida en que tomamos concien-cia de las posibilidades y limites de esos condicionamientos culturales, podemos enriquecer nuestras identidades y propiciar nuevas relaciones genéricas. Se impone la revisión

de nuestras construcciones culturales porque durante siglos la mujer ha sido sometida a una condición subordinada y a una dominación masculina en muchos ámbitos de la vida social y personal. Conseguir recuperar la dignidad y las posibilidades para todas las mujeres en todos los esta-mentos, no sólo es un deber de justicia sino un imperativo evangélico. En palabras de San Pablo, es la voluntad de Dios que "no haya diferencia entre quien es judío y quien es griego, entre quien es esclavo y quien es hombre libre, entre hombre y mujer. Pues todos somos uno solo en Cristo Jesús" (Ga 3, 28). Conseguir una nueva identidad femenina implica también que los varones replanteen su identidad masculina y se abran a nuevas posibilidades. Todo esto, sin duda, conduce a unas relaciones sociales mucho más equitativas y solidarias.

J. Una teología que mantenga la actitud profética

En el contexto latinoamericano la profecía juega un papel decisivo. Ésta no consiste tan sólo en denunciar, sino sobre todo en anunciar los "cielos nuevos y la tierra nueva" (Ap 21,1) que hagan posible que el ser humano armonice su relación con el cosmos, consigo mismo, con los otros y con Dios, en todas sus dimensiones: económica, genérica, cultural, generacional, etc. Esta actitud profética ha de acompañar la tarea teológica. Una teología que no profetiza se acomoda al sistema y no es una reflexión crítica a la luz de la fe de todas aquellas situaciones que impiden el bien humano.

CAPÍTULO II

PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS DEL MÉTODO TEOLÓGICO

En el capítulo anterior nos hemos situado en la teolo-gía con sus desdoblamientos y desafíos actuales. En éste nos situaremos en el sujeto que hace la teología, concreta-mente, en el sujeto que "conoce", y por tal motivo puede "hacer" ciencia. Sólo entonces estaremos en capacidad de abordar el tema que nos ocupa en este libro –el método teológico–, no como una presentación instrumental del mismo, sino como una reflexión epistemológica abierta a las múltiples tareas que enfrenta la teología.

Este capítulo es necesario, porque sin la posibilidad del conocimiento no tiene sentido indagar por ningún método para conocer cualquier aspecto de la realidad. ¿Qué es conocer? Mejor aún, ¿cómo conocemos?[1] La respuesta a estos interrogantes es el aporte fundamental del teólogo Bernard Lonergan[2], a quien seguimos fundamentalmente en esta reflexión.

1. Para responder esta pregunta podemos realizar algunos ejercicios (ver Anexo p. 297) que permite experimentar las operaciones cognoscitivas que realizamos en esta tarea.

2. Teólogo canadiense (1904-1984). Dedicó su vida al estudio del problema del conocimiento. Sus dos obras fundamentales son: *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* (1999) y *Método en teología* (1988).

Partimos de una afirmación fundamental sobre el sujeto: es un ser capaz de conocimiento y de acción moral. Esta aseveración nos permitirá deducir la visión de ser humano que tenemos: una visión integral donde sensibilidad, intuición, inteligencia, razón, sentimientos, libertad, intersubjetividad y apertura a la trascendencia constituyen a la persona y condicionan todo su ser y su actuar.

Un segundo momento corresponde al fruto de esa mirada sobre el sujeto: la apropiación de la conciencia intencional. Realizar esa apropiación es descubrir el campo de la interioridad que nos permite integrar los diversos campos de significación en que vivimos. Así, el campo del sentido común y el de la teoría se reconocen como comple-mentarios y se integran en el sujeto humano que responde de diferentes maneras a las diversas exigencias que la realidad le presenta.

El ser humano, al desarrollar su vida en los diversos campos de significación, se muestra como sujeto creador de cultura, que da sentido y valor a la realidad. Ese es el tema tratado en tercer lugar.

En el cuarto apartado, profundizaremos en el significado de los sentimientos humanos que acompañan todo el proceso del conocimiento y muestran su relevancia en el cuarto nivel de la conciencia intencional. Ellos orientan y estructuran positivamente la vida, en la medida en que responden a los valores.

El valor trascendente, objeto del quinto apartado, se destaca como el más alto de la escala de valores. Corresponde al estado dinámico de *estar enamorado,* que no es fruto del propio conocer o actuar sino que al surgir se constituye en fuente de deseos y temores, de decisiones y realizaciones.

Estudiados los elementos anteriores, en sexto lugar, podremos profundizar en el fruto de la autoapropiación de la conciencia intencional, la triple conversión: intelectual, moral y religiosa.

En el séptimo apartado definiremos la teología, si-guiendo a Lonergan, como una mediación entre la religión

y la cultura. Así situaremos su papel y función en el amplio contexto del conocimiento y de la acción humana.

En octavo lugar presentaremos, a partir de la concien-cia intencional humana, el método trascendental. Éste constituye el fundamento del método teológico que trata-remos en el siguiente capítulo.

Finalmente, haremos referencia a las nociones trascendentales y categoriales que son, en definitiva, lo que pretendemos alcanzar en el proceso del conocimiento.

I. El sujeto capaz de conocimiento y de acción moral

Partimos de una afirmación antropológica funda-mental: el ser humano es un sujeto capaz de conocimiento y de acción moral (Lonergan, 1988: 10). Esta afirmación se comprueba en la medida en que nos fijamos en cómo operamos cuando pretendemos conocer la realidad. Podemos enumerar algunas de estas operaciones: ver, oír, tocar, oler, gustar, preguntar, imaginar, entender, concebir, formular, reflexionar, ordenar, juzgar, evaluar, decidir, hablar, escribir, etc. Todos estamos familiarizados con ellas o tenemos, al menos, alguna noción de lo que pueden ser. Estas operaciones son intencionales –tienden a objetos[3]– y ocurren en nosotros, sujetos conscientes. Ninguna de ellas se realiza en estado de sueño sin imágenes o en estado de coma. Pero el ser humano, además de realizar esas operaciones, puede darse cuenta de cómo las realiza: "…es consciente de sí mismo operando, está presente a sí mismo operando y se experimenta a sí mismo operando" (Lonergan, 1988: 15). Esta afirmación permite que hablemos no sólo de las operaciones que realizamos en el acto de conocer sino también de *conocer cómo conocemos* y así objetivar los contenidos de la conciencia en ese proceso.

3. "A través del ver se hace presente lo que es visto; a través del oír se hace presente lo que es oído, a través del imaginar se hace presente lo que es imaginado, etc." (Lonergan, 1988: 15)

Bernard Lonergan llama *introspección*[4] al ejercicio de objetivar los contenidos de la conciencia.[5] Nos invita a realizar la introspección reconociendo en sus expresiones la objetivación de la experiencia subjetiva.

El punto de partida es señalar las cuatro operaciones más significativas que pueden contener a todas las demás. Ellas son las siguientes: experimentar, entender, juzgar y decidir. De la determinación de estas cuatro operaciones como fundamentales, Lonergan deduce que la conciencia tiene cuatro niveles diferentes[6], en íntima relación unos con otros, que dirigen el proceso del conocimiento.

En el primer nivel –el nivel empírico– tenemos sensaciones, percibimos, imaginamos, sentimos, hablamos, nos movemos. La pregunta "¿qué es esto?" abre la puerta para el segundo nivel (Lonergan, 1988:16).

En el segundo nivel –el nivel intelectual– inquirimos, entendemos, expresamos lo que hemos entendido, ela-

---

4. "...existe la palabra *introspección*, que puede desorientarnos en cuanto sugiere una inspección interior. La inspección interior es un mito. Su origen radica en una analogía equivocada, según la cual todo suceso cognoscitivo ha de ser concebido de manera análoga a la visión ocular; la conciencia es una forma de acontecimiento cognoscitivo y por consiguiente hay que concebirla de manera análoga a la visión ocular; y puesto que no inspecciona hacia el exterior, necesariamente se trata de una inspección interior. Sin embargo, la *introspección* puede entenderse no como la conciencia misma, sino como el proceso de objetivación de los contenidos de la cons-ciencia." (Lonergan, 1988: 16)

5. La conciencia "no es un mirar interior sino una cualidad de los actos cognoscitivos, una cualidad que difiere en los diferentes niveles del proceso cognoscitivo, una cualidad que, concretamente, es la identidad inmanente en la diversidad y la multiplicidad del proceso." (Lonergan, 1999: 393). "Conciencia es la presencia del sujeto a sí mismo." (Pérez Valera, 1992: 163)

6. Hablar de diferentes niveles de conciencia puede llevar a pensar en varias conciencias. Sólo existe una única conciencia humana que se desenvuelve en estos cuatro niveles (cfr. Lonergan, 1988: 20).

boramos las presuposiciones y las implicaciones de nuestra expresión. Cuando llegamos a entender, somos capaces de expresar en hipótesis, explicaciones y sistemas esos datos que se nos presentan. La pregunta: "esto que entendí, ¿es así como lo entendí?" nos conduce al tercer nivel (ibídem: 16-17).

En el tercer nivel –nivel racional– somos empujados a afirmar o negar la realidad que alcanzamos en el nivel anterior. Realmente, "¿es eso así como lo hemos entendido?" Hacemos entonces un juicio sobre la veracidad o falsedad de nuestras afirmaciones. La posibilidad de juzgar depende de que se hayan cumplido todas las condiciones posibles para evaluar la hipótesis. La pregunta "esto que experimenté, entendí y juzgué ¿es realmente bueno y va-lioso?" nos confronta con el cuarto nivel (ibídem: 17).

En el cuarto nivel –nivel responsable– nos interesamos por nosotros mismos, por nuestras operaciones, y por nues-tras metas, y deliberamos sobre las posibles vías de acción, las evaluamos, decidimos y hacemos nuestras opciones (ibídem:17).

Un ejemplo nos puede ayudar a entender cómo funcionan estos cuatro niveles. Imaginemos que oímos un ruido que viene de la calle. El primer nivel de la conciencia, el nivel de experimentar, "escucha" el ruido. La pregunta "¿qué es esto?" abre las puertas al segundo nivel –nivel del en-tender– para dar comienzo al proceso de inquirir, pensar, imaginar, recordar, sobre posibles datos similares al ruido que acabamos de escuchar. Este proceso continúa hasta que podamos entender lo que nuestra experiencia sensible nos está proporcionando. Nuestra imaginación, la mayoría de veces, nos ayuda construyendo la escena y llegamos a entender lo que sucedió.

Una vez que se tiene el "*Insight*", es decir, que se percibe una inteligibilidad en los datos sensibles del primer nivel de la conciencia, se está en la capacidad de expresar lo que se ha entendido. La expresión o conceptualización es fruto de haber entendido. En el ejemplo que estamos

exponiendo el segundo nivel nos lleva a entender que el ruido corresponde a un accidente de tránsito.

Pero aquí no termina el conocimiento. La conciencia intencional continúa trabajando y la pregunta de si "realmente esto es así como lo he entendido" permite el paso al tercer nivel de la conciencia. Nos invita a verificar lo que hemos entendido realizando las operaciones propias de este nivel. Posiblemente preguntamos a otras personas sobre lo que ocurrió o nos dirigimos al lugar de donde provino el ruido, para verificar nuestro entendimiento. Una vez com-probada la conceptualización que teníamos en el nivel del entender, podemos hacer una afirmación de verdad: "Ese ruido corresponde a un accidente automovilístico."

Hasta aquí el ser humano se muestra como un sujeto capaz de conocer. Pero el conocimiento no es sólo ex-periencia, entendimiento y juicio. Es también un flujo de sentimientos, impulsos, intuiciones, emociones, que ha-biendo acompañado los tres niveles del conocimiento que hasta aquí hemos descrito, emergen con mayor fuerza en el cuarto nivel de la conciencia intencional apelando a nuestra responsabilidad: ¿Qué puedo hacer ante esta situa-ción? ¿Es valioso hacer algo? ¿Qué? Decidimos, entonces, qué acción debemos realizar, de acuerdo con los valores que hemos cultivado y que son aprehendidos por los senti-mientos que han acompañado todo el proceso del cono-cimiento.[7]

Los cuatro niveles son sucesivos y relacionados entre sí. No podemos entender una cosa sin haberla experimentado. No podemos hacer un juicio sin entender aquello que pretendemos juzgar. No podemos decidir sin tener la certeza que proviene del juicio. Cualquier fallo en un nivel hace que los otros también comiencen a dar resultados equivocados. Existe un momento previo a estos cuatro

---

7. Más adelante desarrollaremos la relación que tienen los sentimientos con los valores.

niveles. Es el que corresponde a los sueños. Ahí la conciencia es fragmentaria e incoherente.[8]

En los cuatro niveles señalados somos conscientes de nosotros mismos, pero la calidad de la conciencia aumenta de nivel a nivel. En el primer nivel no parecemos diferir de los animales superiores, pero en nosotros la experiencia es el primer paso para entender, juzgar y decidir. Entender se expresa en el lenguaje. El dominio de los campos teóricos es fruto de este segundo nivel. Sin el esfuerzo de entender y sus resultados no tendríamos ocasión de juzgar. El juicio es ir en búsqueda de la verdad o de la certeza sobre algo. El último nivel nos lleva a la búsqueda de la realización personal y de la organización social[9] como fruto de la libertad orientada decisivamente por los valores.

Los cuatro niveles constituyen lo que Lonergan llama la *estructura dinámica* o *conciencia intencional,* que hace al ser humano capaz de conocimiento y de acción moral. La estructura dinámica no es otra cosa que la intencionalidad humana: esa tendencia radical del ser humano a salir de sí, a conocer la realidad que lo rodea y a actuar en esa realidad. Mejor aún, actuar no de cualquier manera sino con referencia a los valores, o sea, un actuar moral.

Hablar de niveles de conciencia no significa hablar de varias conciencias sino de "diversas etapas del desenvolvimiento de un único impulso, o *eros* del espíritu humano"

---

8. Lonergan no desarrolla este momento inicial. Sólo lo señala. Robert Doran, en su obra *La teología y las dialécticas de la historia* (1993), propone reconocer el nivel psíquico que influye en el conocimiento y pretende completar la obra de Lonergan profundizando en ese nivel. Para él, es el quinto nivel de la conciencia intencional, correspondiente a la "conversión psíquica".

9. Estamos hablando de la organización social fundamentada en los valores. De hecho, la organización existe, pero muchas veces es fruto del egoísmo, de la competencia, etc.

(Lonergan, 1988: 20). Estos niveles están en relación tan íntima que lo que hemos hecho hasta ahora, objetivar nuestra conciencia intencional, no es fácil. Lonergan advierte a sus lectores que no va a proponer nada nuevo sino a objetivar lo que de hecho ya todos hacemos en el proceso del conocimiento (ibídem: 10).

El ser humano que presta atención a los datos de los sentidos pasa a la intelección de los mismos para comprenderlos y hacer posible la aprehensión del mundo a través de la significación. La reflexión y el juicio alcanzan un absoluto mediante el cual reconocemos lo que realmente "es así" y lo que "es" independiente de nosotros y de nuestro pensamiento. Después, por la deliberación, evaluación, decisión y acción podemos hacer tanto lo que nos agrada como lo que es verdaderamente bueno y valioso.

Así, el ser humano se convierte en principio de benevolencia y amor. La intencionalidad humana es la garan-tía de estar tendiendo hacia el bien, porque ella nos empuja, nos acosa, nos invita y sólo encontramos descanso cuando lo vamos alcanzando.

Los juicios de hecho y los juicios de valor posibilitan la autotrascendencia del sujeto, que en los juicios de hecho sólo es cognoscitiva, y en los juicios de valor tiende a ser moral. Es autotrascendencia porque en los dos casos la significación pretende ser independiente del sujeto. Los juicios de hecho afirman lo que de hecho es o no es; los juicios de valor son el primer paso para la autotrascendencia moral, pero no representan la plenitud, que sólo es al-canzada cuando se actúa coherentemente. La estructura dinámica o conciencia intencional del ser humano tiene como resultado, por tanto, la autotrascendencia cognitiva, en el nivel del juicio, y la autotrascendencia moral, en el nivel de la deliberación.

Con base en la estructura dinámica o conciencia inten-cional podemos afirmar que Lonergan propone una visión integral del ser humano. Los diferentes niveles de la con-ciencia intencional integran experiencia, inteligencia, razón y afecto.

II. La autoapropiación de la conciencia intencional

El hecho de hacerse explícitos los cuatro niveles de la conciencia intencional corresponde a lo que Lonergan llama la autoapropiación. No es una tarea fácil, aunque de hecho sea lo que ya realizamos. Es preciso familiarizarnos con la terminología empleada, entendiendo bien el significado exacto de cada expresión para evitar los prejuicios que ellos pueden despertar a primera vista.[10]

Una vez familiarizados, el camino que se propone es reconocer en la propia experiencia las relaciones dinámicas que conducen de un nivel al otro. Este reconocimiento nos lleva a la autoapropiación de la conciencia intencional y a conseguir una "roca sobre la cual es posible edificar" (Lo-nergan, 1988: 26). Esta roca es el ser humano, que posee una estructura dinámica o conciencia intencional que le permite estar atento, y ser inteligente, razonable y respon-sable en todas las situaciones que se le presentan.

Afirmar que la conciencia intencional no cambia y por eso constituye una *roca firme* que orienta las diferentes situaciones de la vida, nos sugiere una pregunta legítima: ¿Será este esquema una simple hipótesis que se debe revisar? En el intento de responder a esta pregunta con-tinuamos usando la misma estructura: tenemos que *prestar atención* a los datos, tenemos que *entenderlos*, tenemos que *juzgar* si son verdaderos o falsos, y el resultado de ese juicio nos llevará a la *decisión* de aprobarlos o rechazarlos.

10. Reconocemos que esta presentación epistemológica con términos como *trascendental*, *invariable*, etc., puede parecer abstracta, teórica, poco relevante para los problemas concretos que nos urge enfrentar. Se necesita comenzar este camino árido para llegar a un final, que creemos será muy enriquecedor y compensará el esfuerzo que hemos realizado. De otra manera, el lector encontrará no sólo este capítulo, sino todo el libro, "tan iluminador como un ciego puede encontrar una lectura sobre el color" (Lonergan, 1988:15).

Una vez más, nos encontramos con la estructura que estamos revisando:

> La revisión no puede afectar sino a las objetivaciones. No puede cambiar la estructura dinámica de la conciencia humana. Todo lo que puede hacer es conducir a una explicitación más adecuada de esta estructura. (Lonergan, 1988: 25)[11]

Por tanto, podemos afirmar con Lonergan que la conciencia intencional es la posibilidad real de tener un fundamento sólido para conocer la realidad: experimentarla, entenderla, juzgarla y decidir sobre los posibles caminos de acción que debemos tomar de cara a los desafíos que ella nos presenta.

1. LOS CAMPOS DE SIGNIFICACIÓN

La autoapropiación de la conciencia intencional nos permite distinguir los diferentes campos de significación[12] que el ser humano establece en el intento de dar significado a la realidad que lo rodea. No sólo le permite distinguir esos campos, sino considerarlos complementarios, sabiendo pasar de uno al otro, según las diferentes exigencias que el espíritu humano le demande.

---

11. Esta afirmación posibilita aceptar las diversas teorías del conocimiento propuestas por diferentes autores. La explicitación, complementación o ampliación es posible, pero esa estructura es invariable y de alguna manera debe estar formulada en las dife-rentes teorías.

12. Exigencias diferentes hacen surgir campos diferentes de significación. La existencia teórica separa el campo del sentido común del campo de la teoría. En el primero se pregunta por la relación de las cosas con la persona y en el segundo por la relación de las cosas entre sí. La exigencia crítica hace pasar de los campos anteriores al campo de la interioridad, es decir, de conocer la rea-lidad, sea al modo del sentido común o al modo de la teoría, a la pregunta: ¿Cómo es posible conocer? La exigencia trascendente nos remite al fundamento último de toda la realidad (cfr. Lonergan, 1988: 84-88).

Reconocemos fundamentalmente dos campos de significación: el campo del sentido común y el campo de la teoría. *El del sentido común*[13] es el campo de las personas y de las cosas en su relación con nosotros. Llegamos a conocerlo, no aplicando un método científico, sino a través de un pro-ceso autocorrectivo de aprendizaje. La misma práctica nos hace capaces de responder a las situaciones que se pre-sentan (Lonergan, 1988: 84). El lenguaje ordinario es el lenguaje de este campo. Las palabras tienen la función de cristalizar nuestras actitudes, expectativas, intenciones en relación con las cosas que nos rodean; guían nuestros actos y nos permiten afrontar las situaciones nuevas que afectan nuestra vida cotidiana (ibídem: 75).

El campo de la teoría surge cuando nos preguntamos por la relación de las cosas entre sí, por sus congruencias y diferencias, así como por las funciones que ejercen en su interacción (ibídem: 85). El lenguaje teórico constituye el lenguaje propio de este campo (ibídem: 75-76).

Podemos reconocer esta diferencia de campos a través de un ejemplo sencillo. Consideremos un elemento de la realidad: el agua. En el campo del sentido común la relación con ella se refiere a su utilidad. Es indispensable para la vida y cualquier persona puede hablar de su necesidad de ella. Sin embargo, la exigencia teórica nos confronta con las preguntas: ¿Qué es propiamente el agua? ¿Qué ele-mentos la forman? Entramos así al campo de la teoría y el lenguaje teórico traduce nuestra pregunta en la fórmula química H_2O.

Por tanto, el campo de la teoría y el campo del sentido común no son totalmente independientes. Los dos se re-fieren a los mismos objetos, pero desde puntos de vista diferentes, y para relacionarlos se necesita pasar de un punto de vista al otro. A partir del sentido común surgen

13. Para Lonergan el sentido común es el conjunto de intelec-ciones habituales que conocen los miembros de una comunidad concreta (cfr. Lonergan, 1988: 75).

las preguntas que nos sitúan en el campo teórico y los resultados del campo teórico no tendrían sentido si no se aplicaran a la vida práctica y la enriquecieran.

Cada campo exige su propio horizonte para desarrollar sus resultados. De ahí se deriva la dificultad para que la persona que no ha sido introducida en el campo de la teoría entienda sus propuestas. Se necesita un esfuerzo, muchas veces doloroso, para salir del campo del sentido común, entrar en el campo de la teoría y llegar así a tener una visión científica de la realidad que, como fruto final, po-sibilita enriquecer el campo del sentido común (ibídem: 84-85).

Hoy asistimos a un aumento de la participación en la dimensión teórica, sin abandonar el campo del sentido común y sin entrar, propiamente, en el campo de la teoría. Esto es fruto de la educación, de la tecnología y de los medios de comunicación. Un ejemplo claro es la informática. Muchas personas, hasta los niños, por ejemplo, saben cómo utilizar el computador; sin embargo, no conocen propia-mente la teoría del mundo de la informática (ibídem: 102). La misma estructura dinámica o conciencia inten-cional funciona en los dos campos, pero en el campo del sentido común se privilegia el nivel de experimentar, mientras que en el campo de la teoría, el nivel del en-tendimiento y del juicio son los que ofrecen los resultados pertinentes.

En las ciencias naturales la distinción de estos dos campos es fácil. Basta recordar el ejemplo del agua antes señalado. En las ciencias humanas, por el contrario, esa distinción es más difícil, porque ellas pertenecen al campo de la teoría, cuando el conocimiento define las relaciones y los términos de las cosas entre sí; y pertenecen al campo del sentido común especializado cuando se ocupan de lo particular y lo concreto en su relación con nosotros.

2. ESQUEMAS DE EXPERIENCIA

Al profundizar en el campo del sentido común, encon-tramos los diferentes esquemas de experiencia.[14] Estos nos permiten hablar de las especializaciones del sentido común. Lonergan presenta cuatro esquemas de experiencia: el biológico, el estético, el intelectual y el dramático.

El esquema *biológico* de experiencia ocurre en estado puro en los seres vivos no humanos. Consiste en las funciones vitales básicas para garantizar la alimentación, la reproducción y la autoconservación. Permanece inconsciente hasta que se establece la relación que lo caracteriza: la confrontación con los sentidos corporales y el estímulo externo. Ahí el esquema biológico se vuelve extrovertido y consciente.

El esquema *estético* de experiencia encuentra en el arte su mayor expresión. Consiste en la liberación de la experiencia de las necesidades estrictamente biológicas y de las obligaciones intelectuales de la prueba o de la verificación de cualquier acontecimiento. Es participar del gozo extático que produce la contemplación desinteresada de la realidad y, en el caso del artista, plasmar ese gozo en una obra de arte. La expresión del artista es simbólica, preconceptual. Entender una obra de arte es participar del mismo sentimiento del artista (Lonergan, 1988: 68). Sólo después de tal captación podemos evaluar esa experiencia por medio de conceptos en una crítica de arte.

La capacidad humana de contemplación y de éxtasis[15] prepara el despertar del deseo puro, irrestricto y desinte-

14. Esquema de experiencia significa que los sentidos corporales, la imaginación, la inteligencia, los sentimientos, los intereses y propósitos suceden en un contexto dinámico orientado en una determinada dirección controlando, hasta cierto punto, la experiencia. Si, por ejemplo, estamos verdaderamente interesados en una conversación, no escuchamos los otros sonidos que pueden estar a nuestro alrededor (cfr. Lonergan, 1999: 233).

15. Capacidad de liberarse del esquema biológico de experiencia (cfr. Lonergan, 1999: 238).

resado de saber (cfr. Pérez Varela, 1992: 83) propio del es-quema *intelectual* de experiencia. La sensibilidad, la memo-ria, la imaginación, se ponen al servicio de la búsqueda de la verdad. La cualidad de este esquema depende del talento natural y su cultivo, de la edad, del desarrollo integral del sujeto, de las circunstancias externas y de los desafíos que ofrezcan a la inteligencia. Ser una persona con talento es moverse con facilidad en este esquema. Sin embargo, desarrollar tal esquema no es fácil. Exige perseverancia y muchos años para llegar a ser alguien que contribuye de-cisivamente al progreso del conocimiento.

El esquema *dramático* de experiencia envuelve los otros esquemas y es su base. Las funciones de alimentación, reproducción y conservación, propias del esquema biológico, se transforman –al ser enriquecidas de significado y va-lor[16]– y marcan la diferencia radical con los otros seres vivos. El esquema intelectual de experiencia encuentra en el esquema dramático la posibilidad de ser vivido y en-carnado en la historia. La primera obra de arte que el ser humano realiza es su propia vida, porque lo bueno, lo bello y lo admirable está en el individuo antes de ser plasmado en el arte. La propia vida es como el lienzo o la roca donde el artista pinta o esculpe su obra de arte.

Cada uno tiene que construir su propio camino. Puede acertar o equivocarse pero tiene que hacerlo. Tiene que realizarla delante de otros, con otros, para otros. Siente la aprobación o la desaprobación de los otros, aprende de sus ejemplos y sus críticas, enseña con su propia vida. La amistad y el amor dan la energía y el ~~aliento indispe~~nsable para realizar esa obra de arte dramática que es la vida.

16. Comer y beber son actividades biológicas pero en el ser humano están dignificadas por la separación espacial y psicológica de la granja, del matadero, de la cocina a la mesa, con todas las normas de educación que implica (...) el sexo llega a ser un grande misterio, oculto en la delicadeza del lenguaje indirecto, envuelto en una áurea de idealismo romántico, guardado como reliquia en la santidad del hogar (cfr. Lonergan, 1999: 187).

3. OTROS CAMPOS DE SIGNIFICACIÓN

La capacidad de distinguir el campo de la teoría y el campo del sentido común nos introduce en otro campo: el de *la interioridad* o diferenciación de la conciencia intencional, que consiste en intensificar el campo de la concien-cia al prestar atención no sólo a los objetos de conocimiento, sino también al sujeto y sus actos en el ejercicio del conocimiento. Nos permite también responder a tres cuestiones básicas que están en el centro del problema del conocimiento: ¿Qué hacemos cuando conocemos? (Teoría del conocimiento). ¿Por qué esa actividad es cono-cer? (Epistemología). ¿Qué conocemos cuando realizamos esa actividad? (Metafísica)

El campo de la *interioridad* nos permite captar la relación entre los campos del sentido común y de la teoría, así como del tipo de conciencia que suponen. En el campo del sentido común la conciencia es aún indiferenciada. Se desenvuelve con eficacia en la vida práctica sabiendo responder a las nuevas situaciones que se le presentan.[17] El sentido común sabe de la existencia de otros campos, pero su aprehensión es vaga y fragmentaria.

En algunos casos presenta un movimiento de rechazo a cualquier significado de las conciencias diferenciadas considerándolo ineficaz. En cierta manera es un movimiento de defensa contra la inestabilidad que le causaría un significado diferente del que él ha alcanzado y que le re-suelve los problemas de su vida cotidiana. Pero en el *campo de la interioridad* conseguimos percibir cómo la conciencia indiferenciada del sentido común pasa a ser diferenciada, en la medida en que se desenvuelve en los otros campos: el campo de la teoría, de la trascendencia, del arte y de la erudición.

---

17. No podemos olvidar que el sentido común es común a toda la humanidad cuando se entiende como la manera de relacionarse con la realidad que rodea a la persona, pero es particular de cada tiempo, espacio, cultura, etc. (cfr. Lonergan, 1988: 266).

La conciencia diferenciada del *campo de la teoría* se ha desarrollado en dos fases. En las dos, los objetos son apre-hendidos no en su relación con nosotros sino en sus relacio-nes mutuas verificables. En la primera fase la primacía corresponde a la filosofía y a las ciencias, concebidas como determinaciones ulteriores y más plenas de los objetos de la filosofía, como ocurre en el aristotelismo. En la segunda, las ciencias se emancipan de la filosofía y descubren sus propios términos y relaciones básicas (Lonergan, 1988: 267). En lo que se refiere a la conciencia diferenciada del *campo de la trascendencia,* "se puede decir que el asceta se aproxima a ella y el místico la alcanza" (ibídem: 267).

En el *campo del arte* la conciencia diferenciada consiste en el reconocimiento inmediato de los objetos bellos. El acto creador constituye su gran realización: inventa nuevas formas que se imponen, desarrolla sus implicaciones, con-cibe y produce diferentes maneras de encarnarlas en las diversas obras de arte. El artista plasma en su obra el sen-timiento estético que le produce la realidad (ibídem: 267).

La diferenciación del *campo de la erudición* consiste en la capacidad de captar el sentido común de otros pueblos, de otros lugares, de otros tiempos. Es el campo propio del lingüista, del literato, del exegeta y del historiador (ibídem: 267-268).

Cada una de las diferenciaciones correspondientes a estos campos pueden ser incipientes, maduras o regresivas. Lonergan así lo advierte:

> Se puede discernir en una vida fervorosa la preparación de una experiencia mística, en un amante del arte el comienzo de la creatividad, en la literatura sapiencial la prefiguración de una filosofía, en un anticuario el desarrollo de un erudito, en una introspección psicológica los elementos base de una conciencia interiormente diferenciada. Pero lo que se ha realizado no se perpetúa necesariamente. La espiritualidad heroica de un líder religioso puede ser seguida por la piedad rutinaria de sus seguidores. El genio artístico puede ceder su lugar al fraude artístico. La conciencia diferenciada de Platón y Aristóteles

> puede enriquecer un humanismo posterior, aunque el vigor de la genuina teoría no sobreviva. Una gran erudición puede contentarse con reunir detalles sin relación entre sí. Finalmente, la filosofía moderna puede pasar de la conciencia diferenciada teóricamente a la conciencia interiormente diferenciada, pero puede también regresar a la conciencia indiferenciada de los presocráticos y de los analistas del lenguaje ordinario. (Lonergan, 1988: 268)

Tener una conciencia diferenciada no sólo representa la posibilidad de dominar más campos, sino también de entender a las personas para las cuales esos campos son familiares. Es llegar a dominar con mayor perfección un campo particular del universo y reajustar espontáneamente anteriores maneras de proceder, gracias a las cuales la conciencia se había acomodado, en una u otra forma, en la situación que prevalecía en ese campo. La diferenciación de conciencia permite ver con claridad, entre otras cosas, la necesaria complementación entre la religión y la teología y entre la teología y las otras ciencias (Vélez, s/f: 68 ss.). Es pues, el punto de partida de la interdisciplinariedad.

La autoapropiación de la conciencia intencional se constituye así en el principio de un nuevo dinamismo en la historia, en varios sentidos:

- Nos abre los ojos al dinamismo intencional que busca entender, afirmar y juzgar, y nos invita a aproximarnos al criterio de lo que debemos ser. En la medida en que ese dinamismo es actualizado y va unido a la disponibilidad interior para escucharlo, la autoapro-piación puede ser la fuente de una profunda transfor-mación existencial (Pérez Varela, 1992: 75).
- Nos permite entender los diversos campos y diferentes funciones de la significación y controlar el significado que damos a la realidad a partir de la diferenciación de la conciencia intencional.
- La conciencia intencional formada por la intencio-nalidad y el psiquismo es la encargada de encontrar el sentido de la vida. Autoapropiarse de ella es, en

cierto sentido, la llave de la libertad existencial que abre y dirige la historia del individuo y de la humanidad.

– El método trascendental que de ahí se deduce es un medio para descubrir el campo común que hace posible la cooperación entre todas las personas de todas las culturas y para formular los métodos particulares más adecuados a cada ciencia (Lonergan, 1988: 7).

III. La significación humana y la cultura

El ser humano capaz de conocimiento y acción moral da significación y valor a la realidad en que vive y, en ese sentido, es creador de cultura. Antes de entrar en este tema, vamos a abordar el tema de las funciones de la significación, su carácter histórico y social y las *encarnaciones* en las que se realiza.

1. LAS FUNCIONES DE LA SIGNIFICACIÓN

La significación ejerce, en la vida humana, cuatro funciones (cfr. Lonergan, 1988: 79-84). La primera es la función *cognoscitiva*. Del mundo de la experiencia inmediata –típico de los niños: lo que ve, siente, toca, etc.– pasamos, por medio del lenguaje, al mundo mediado por la sig-nificación.

Las palabras hacen mayor nuestro mundo, porque nos ponen en contacto con el presente, con el pasado y con el futuro; y no sólo con lo real sino también con lo ideal; tampoco exclusivamente con lo que conseguimos conocer por nosotros mismos sino también con la memoria histórica y social en que crecemos. En este mundo vivimos nuestra vida y respondemos a las diversas exigencias de la realidad a partir de los campos de significación.

La segunda función de la significación es la *eficiencia*. La significación es eficaz: ordena nuestro mundo y nos permite transformarlo. Los actos de significación humana han transformado nuestra naturaleza inhóspita en un

mundo habitable y hoy nos encontramos conquistando no sólo el mundo sino también el universo entero con proyectos tan sorprendentes como la llegada del ser humano a la luna y las investigaciones sobre los otros planetas.

La tercera función se refiere al orden *constitutivo* de la significación. La sociedad y la cultura tienen significaciones que las constituyen intrínsecamente. Por eso cualquier cambio en la significación afecta esas instituciones o cualquier cambio en ellas implica revisar la significación.[18]

La *comunicación* es la cuarta función de la significación. Ella hace posible que la significación individual se vuelva significación común. La comunicación posibilita el carácter histórico y social del conocimiento.

El carácter histórico y social del conocimiento se refiere al hecho de que nadie aprende todo por sí mismo. Ninguna persona parte de cero. Necesita de los otros, quie-nes lo precedieron y de los contemporáneos para avanzar en el conocimiento. Sólo una pequeña parte del conoci-miento se consigue por el propio esfuerzo. La experiencia individual se da en un contexto más amplio: la tradición social, cultural y religiosa en la que se nace, se crece y se vive (cfr. Lonergan, 1988: 46).

Las afirmaciones anteriores nos introducen en otro tema importante para entender cómo en todos los campos opera la persona, con su conciencia intencional y su psiquismo humano. Ese tema se refiere a la creencia, a la necesidad de creer en los otros.

De alguna manera, se puede afirmar que el punto de partida del conocimiento científico es la creencia. Sin ella no se continuaría avanzando en el conocimiento, porque siempre se quedaría en la comprobación de los puntos de

18. Todo cambio debe tener en cuenta estos dos aspectos. Si cambian las estructuras, se tiene que atender al cambio de la significación y si se cambia el significado, las estructuras necesariamente cambian.

partida. Creer en los resultados obtenidos por los otros da la posibilidad de continuar favoreciendo el progreso de las investigaciones; por tanto, ciencia y creencia se implican mutuamente. Creer no implica dejar de cuestionar o de evaluar esos resultados, sino favorecer el camino hacia nuevos descubrimientos. Las dificultades en el avance ha-rán posible descubrir los errores anteriores, volver sobre ellos y corregirlos (cfr. Lonergan, 1988: 46-52).

2. LAS FASES DE LA SIGNIFICACIÓN[19]

A partir del estudio sobre la diferenciación de la conciencia o autoapropiación de la conciencia intencional, podemos entender el desarrollo histórico de la significación. Este desarrollo ha tenido tres fases:

- La primera corresponde a la conciencia indiferenciada del sentido común.
- La segunda se refiere a la conciencia que alcanza el campo de la teoría y comienza a moverse en los dos mundos. En esta fase el mundo de la teoría es contro-lado por la lógica.
- En la tercera, la conciencia, al reflexionar sobre ella misma, descubre los principios de conocimiento, y deja a la ciencia con su autonomía, para profundizar en una filosofía que se fundamenta en la interioridad. La división que Lonergan hace es temporal, pues de

una fase se pasa a la otra, pero no es cronológica, porque los tres momentos de la conciencia conviven. Grandes sectores de la población están en la primera fase, otros en la segunda y posiblemente sólo unos pocos en la tercera; sin embargo, todos estamos en este mundo y trabajamos por su avance y desarrollo.

En la primera fase ocurre el desarrollo del lenguaje. Por el lenguaje, la comunidad tiene intelecciones comunes que hacen posible el progreso. Las funciones de la significación están presentes pero todavía se confunden. Los

19. Lonergan (1988: 88-99).

antropólogos afirman que los seres humanos primitivos eran tan inteligentes como nosotros en todo lo que se refiere a las cosas prácticas de la vida; sin embargo, su inteligencia todavía estaba dominada por el mito y la magia (cfr. Pérez Valera, 1992: 17). Aquel surge de no diferenciar las fun-ciones cognitivas y constitutiva y ésta de no diferenciar las funciones efectiva y cognoscitiva.

Con el avance de la técnica, el mito y la magia revelan su precariedad para una conciencia diferenciada. La superación se da en el paso a la segunda fase: el descu-brimiento de la teoría. Se consigue separar el sentimiento de la acción, del conocer y del decidir. Se define qué es conocer y se pueden separar las funciones constitutiva y efectiva de la significación.

En la primera fase, el sujeto que procura el bien concreto, está atento, entiende y juzga, pero no hace una especialización de esas actividades. No formula un ideal teórico en términos de conocimiento, verdad, realidad, casualidad. En la segunda fase, el sujeto continúa operando en el campo del sentido común, en lo que se refiere a su trato con lo particular y concreto, pero al mismo tiempo opera en el campo de la teoría cuando busca las relaciones de las cosas entre sí.

La tercera fase surge del desarrollo de la segunda. Las ciencias han llegado a ser autónomas y han elaborado sus propios métodos. Surge entonces el problema de la comprensión de esos dos mundos que exigen una funda-mentación crítica, una diferenciación y una integración.

La filosofía dejó su papel de fundamento de las ciencias y descubrió su papel original: promover la autoapropiación del sujeto, llegar a la raíz de las diferencias e incom-prensiones filosóficas, distinguir, relacionar y fundamentar los diferentes campos de la significación y fundamentar los métodos de las ciencias promoviendo su unificación.

En la actualidad conviven las tres fases y, aunque las finalidades de las operaciones de los individuos sean las mismas, en cada fase están condicionadas por los cambios de intereses y prioridades de la sociedad. Si en la segunda

fase se privilegia un cierto humanismo que se transmitió en la educación, en la tercera fase el desarrollo de la ciencia privilegia sus frutos: un conocimiento científico y múltiples aplicaciones que transforman radicalmente la vida hu-mana. También es importante señalar el poder de los medios de comunicación que globalizan la cultura y la hacen llegar a todos, modelando la conducta, el pensamiento y las decisiones. El problema consiste en la utilización de este inmenso poder, ya que se puede modelar al ser humano auténtica o inauténticamente. Nunca, como ahora, ha sido más difícil llegar a la diferenciación de conciencia. Sin embargo, nunca como ahora se hace más urgente con-seguirla.

3. LAS ENCARNACIONES DE LA SIGNIFICACIÓN

La significación se encarna en el arte, los símbolos, el lenguaje y las personas (cfr. Lonergan, 1988: 61-77). Diremos una breve palabra sobre cada una de ellas.

El arte significa el sentimiento del artista al contemplar la realidad. Es la capacidad de liberarse de la utilidad que le puede ofrecer el mundo en que vive, de contemplarlo, apreciar su belleza y dejarse extasiar por ella. El senti-miento que surge queda impreso en la obra de arte que sólo es posible valorar verdaderamente en la medida en que participamos de la misma experiencia. Por eso, la apreciación de una obra de arte no se queda en la crítica conceptual, sino debe suponer la participación en el senti-miento expresado en ella.

El *símbolo* es "una imagen de un objeto real o imaginario que evoca un sentimiento o es evocado por un sentimiento" (ibídem: 68). Por la diversidad de edad, sexo, temperamento, educación, etc., los mismos objetos no expresan necesariamente sentimientos iguales ni los mismos sentimientos evocan los mismos objetos a todas las personas, pero tienen la capacidad de expresar aquellas tensiones internas que en el discurso lógico no coinciden. En eso radica la grandeza del símbolo en relación con el

lenguaje. La misma flor puede ser símbolo de la alegría, por un cumpleaños, pero también puede ser símbolo de la tristeza, por una muerte.

La *significación lingüística* es la forma más precisa de la significación. El lenguaje consigue una significación unívoca y objetiva[20] que no alcanza la significación simbólica. Ella consigue llevar nuestra intencionalidad al objeto preciso, ordena nuestro mundo, nos orienta en él y de-termina la diferencia entre lo que sentimos, deseamos, tenemos o pretendemos, entre el pasado, el presente y el futuro. El lenguaje se desarrolla en la medida en que el ser humano conquista su mundo. Así, se pueden distinguir tres tipos de lenguaje: el ordinario, el técnico y el lite-rario.[21]

La significación se encarna también en las *personas*. La *intersubjetividad* muestra que somos personas que espontáneamente vivimos con los otros y necesitamos de ellos para un desarrollo normal y equilibrado. Esa relación vital que sentimos unos para con los otros se manifiesta, por ejemplo, en la espontaneidad con que tendemos a vivir con

20. La afirmación del lenguaje como una significación unívoca no está olvidando el lenguaje literario, por ejemplo, ni la posibilidad que tiene todo lenguaje de ser ambiguo. Sin embargo, lo que nos interesa en este momento es resaltar la posibilidad de llegar a una significación precisa a través del lenguaje.

21. El lenguaje ordinario es el lenguaje de lo cotidiano. Es un lenguaje que expresa la relación concreta con el mundo considerándolo como el campo de nuestro comportamiento, de nuestra influencia y de nuestra acción. Es un mirar profundamente marcado por nuestros sentimientos. Ese lenguaje tiene su base en el sentido común del grupo. En la medida en que la inteligencia humana hace nuevos progresos, el lenguaje se siente unido a ellos procurando palabras que signifiquen los nuevos descubrimientos. Comienza la diferencia entre las palabras de uso común y las utilizadas sólo por las personas dedicadas a ese campo específico. Así surge el lenguaje técnico cada vez más reservado a los especialistas de cada área. El lenguaje literario expresa el sentimiento del artista que trasciende el tiempo y hace que el oyente no sólo entienda sino que también sienta lo que el artista sintió. Cfr. Lonergan (1988: 75-76).

los demás y en la relativa facilidad con que compartimos nuestros sentimientos: el llanto o la sonrisa de los otros nos contagia su tristeza o su alegría, aunque a veces no sepamos el motivo exacto de ellas. Esa relación es total en el caso de los enamorados. El amor es un sentimiento que une de tal manera que de alguna forma los dos pasan a ser uno sólo. También muchos de nuestros gestos son ver-daderas comunicaciones de sentido. Una mirada, una son-risa o un aplauso son expresiones significativas para las personas con quienes nos relacionamos.

La *significación personificada* es lo que cada uno de nosotros somos y expresamos con nuestra vida entera. Toda persona dice algo para los otros y puede trascender el tiempo y ser palabra para las futuras generaciones. En ella se encarnan todas las formas de significación del ser humano.

4. LA CULTURA

Además de dar significado a la realidad, el ser humano la transforma. Esa transformación es fruto de la inteli-gencia[22] que busca satisfacer los deseos y las necesidades humanas. La conciencia intencional capta los datos que nos desafían y a partir de ellos busca respuestas adecuadas, las juzga y delibera su pertinencia. En la medida en que consigue soluciones y las implementa, suceden transfor-maciones que favorecen el progreso humano.

Los deseos humanos de transformar la realidad pasan del ámbito individual al social y surge así la tecnología, la

22. No podemos olvidar que el estudio de la inteligencia humana realizado por Lonergan no se refiere a una inteligencia teórica. Por el contrario, para él la conciencia intencional está constituida por la intencionalidad y por el psiquismo. La intencionalidad corresponde a los cuatro niveles (experimentar, entender, juzgar y decidir) y el psiquismo es ese flujo de deseos y sentimientos que acompañan todo el proceso y toda nuestra vida (actividades, reacciones espontá-neas, impulsos, sueños, sentimientos). Cfr. Pérez Valera (1992: 22).

economía y la política.[23] En otros términos, la organización social. La relación entre el significado y el orden social constituye la cultura.[24] Al definir la cultura, Lonergan hace una distinción entre la noción de cultura clásica y la noción empírica (moderna) de la cultura. La noción de cultura clásica es normativa, es una sola cultura, universal y permanente. Sus normas e ideas son objeto de las aspi-raciones de las personas no cultas, los jóvenes o la masa, los nativos o los bárbaros. La noción de cultura empírica corresponde al conjunto de significaciones y valores que informan una determinada manera de vivir (cfr. Lonergan, 1988: 9). Concebir la cultura como empírica facilita el reco-nocimiento de las diversas culturas de los diferentes luga-res y tiempos, su valoración y pluralidad.

Sin embargo, la noción de cultura que muchas veces todavía prevalece entre nosotros es la noción clásica cuyas normas universales y permanentes se consideran válidas para todas las personas de todos los tiempos y lugares. Supone una concepción estática e inmutable que, en su pretensión de unificar la realidad, crea diferencias entre las personas. Las personas cultas son las que viven esas

23. "Se desarrollan instrumentos y tecnologías cada vez más eficientes. A su vez, esas tecnologías suscitan economías con tipos cada vez más complejos de producción, de formación de capital y de consumo. Además, con tecnologías y economías relativamente simples, a medida que se incrementa la inteligencia práctica crece también la necesidad de prestar atención a la misma cooperación humana, pues se repite el problema de generar un acuerdo efectivo. Tal es para Lonergan la función de la política." (Lamb, 1988: 10).

24. "Así como el orden social penetra la vida y las costumbres de cada familia, el significado y el valor descubierto y expresado por los seres humanos se funden con el orden social como el alma al cuerpo. Por lo tanto, el significado y lo que las personas consideran que vale la pena, es lo que hace que se prefiera un orden social determinado a otro o que se rechace o se cambie dentro de ese orden todo lo que sea considerado como carente de valor por una buena porción de la sociedad. El descubrimiento y la expresión de esos significados y valores que penetran un modo de vida es lo que constituye la cultura". Pérez Valera (1992: 107-108).

normas y valores y, en un lugar inferior, se sitúan las no cultas, que deben ser educadas en esas mismas normas y valores para tener reconocimiento en la sociedad. Surge el desafío de la aceptación de las diferentes culturas y su mutuo enriquecimiento.

Las culturas pueden dividirse según el modo en que los significados y valores se aprenden y se comunican. En las culturas cosmológicas, el criterio de valor para el individuo se encuentra en la adaptación a la sociedad; y para la sociedad, en la adaptación a los ritmos del cosmos. En una cultura como la griega, que descubrió la mente o el *logos*, el criterio de valor para el individuo se encuentra en el bien que trasciende el mundo; y para la sociedad, en el alma en tensión sintonizada con ese bien. En la cultura soteriológica, como la judeo-cristiana, el bien se identifica con Dios que se revela ofreciendo su amistad, y el criterio de valor para el individuo y para la sociedad es responder a esa amistad (cfr. Pérez Valera, 1992: 108).

Finalmente, la autoapropiación de la conciencia intencional o diferenciación de la conciencia, nos permite distinguir la infraestructura de la superestructura. La infraestructura se refiere a la vivencia cotidiana de la cultura expresada en ritos y símbolos en el lenguaje, el arte, las costumbres, las relaciones interpersonales, etc. Corresponde a la conciencia indiferenciada. La superestructura cultural es fruto de la diferenciación de la conciencia que objetiva los significados operantes de la infraestructura para evaluarlos, criticarlos o desarrollarlos. La siguiente correspondencia muestra lo que hemos dicho hasta ahora:

INFRAESTRUCTURA	SUPERESTRUCTURA
Artistas y literatos Artes mecánicas Proverbios de los sabios Religión Vida cotidiana	Críticos e historiadores Tecnología Reflexiones filosóficas y teológicas Teología Ciencias psicológicas, sociológicas, económicas e históricas

5. LA COMUNIDAD

Lonergan aborda el estudio de la comunidad de dos maneras: por una parte, en relación con la significación y, por otra, como correlativo social de las estructuras de conciencia intencional.

Respecto de la significación, Lonergan afirma que es el constitutivo formal de la comunidad. Una comunidad no es un conjunto de individuos que viven en las mismas fronteras, sino un grupo de personas unidas por una significación común que supone un campo común de experiencia, unas maneras de entender comunes o complemen-tarias, unos juicios comunes y unos fines, valores y líneas de conducta comunes. Si algo de esto falta, ocurre una pérdida de contacto entre los individuos que puede llegar hasta una desconfianza y un actuar sin comprensión mutua. En esos casos no es extraño el recurso a la violencia para imponer las propias significaciones (cfr. Lonergan, 1988: 82, 342).

Con relación a la conciencia intencional, así como ella es un movimiento complejo de deseo, a través de las imágenes, intelecciones y juicios hasta las decisiones y acciones, la comunidad es su correlativo social: una búsqueda de cooperación que surge de experiencias comunes y va detrás de sentidos, verdades y valores comunes. De manera espontánea, las comunidades intersubjetivas –familia, clan, grupo– suscitan con el tiempo comunidades civiles. Para Lonergan, la comunidad es la base de la sociedad, y el funcionamiento de ésta depende del grado de comunidad que la sostiene (ibídem: 345).

Pero de la misma manera como ocurre con la concien-cia, la comunidad no es garantía de inteligencia, verdad, o bondad. Sin embargo, como es imposible la alienación total de la conciencia, tampoco es posible que la alienación, la represión y la opresión social puedan extinguir totalmente a la comunidad.

IV. Los sentimientos y la escala de valores

El flujo de sentimientos que acompaña el dinamismo de la conciencia intencional merece especial atención, por el papel que desempeña en la vida humana. Sin los sentimientos, nuestro conocimiento y nuestra acción serían como una leve hoja de papel.

Los sentimientos dan a la conciencia intencional su peso, movimiento, impulso, potencia. Somos orientados dinámicamente, en el mundo mediado por la significación, por medio de nuestros sentimientos y miedos, nuestras esperanzas y desesperanzas, nuestras alegrías y tristezas (ibídem: 36). En el ser humano, la inteligencia, la razón y los sentimientos están integrados y acompañan el operar humano sobre la realidad en todas sus realizaciones trans-formadoras.

1. LOS SENTIMIENTOS

Lonergan distingue entre estados y tendencias no intencionales de los sentimientos que son intencionales. Los estados (fatiga, mal humor, ansiedad, etc.) tienen causas, y las tendencias (hambre, sed, apetito sexual, etc.), tienen fines. Pero las respuestas intencionales o los sen-timientos responden a lo que es aprehendido, pretendido o representado. El sentimiento no nos relaciona exclusi-vamente con una causa o un fin, sino también con un objeto. Los sentimientos responden a dos categorías prin-cipales de objetos: por una parte a lo agradable y desagra-dable, a lo satisfactorio o lo insatisfactorio y, por otra, a los valores. El bien humano se construye en la medida en que los sentimientos son capaces de responder a los valores y alcanzar los más altos.

Los sentimientos surgen espontáneamente ante un objeto (persona, situación, imaginación, etc.) y apenas ocu-rre esto, se desarrollan, pudiendo ser reforzados o debili-tados mediante la reflexión y la atención a los objetos que los suscitan, en el discernimiento de su valor y su riqueza para la vida.

El hecho de que los sentimientos sean respuestas intencionales puede dar a entender que ellos terminan cuándo el objeto que los suscitó deja de estar presente. Algunas veces así ocurre porque no todos los sentimientos tienen la misma intensidad. Pero tenemos sentimientos que pueden convertirse en el horizonte de toda nuestra vida, por ejemplo, el amor.[25] Otros pueden permanecer reprimidos y ser la causa de muchas de nuestras neurosis y relaciones desconcertantes. En este caso, es necesario conocernos para liberar nuestras represiones. Existen también los sentimientos negativos que dejamos crecer y nos impiden realizar el bien humano que posiblemente desearíamos.

La cultura tiene un papel fundamental en el desarrollo de los sentimientos. Ella contribuye a discernir los objetos que nos causan determinados sentimientos y a tener claridad de su valor real. Pero también puede darnos una valoración inauténtica y unos sentimientos negativos que –constituidos en nuestro horizonte cultural– hacen del bien humano una ilusión imposible de alcanzar.

2. LOS VALORES

De los diferentes niveles de la conciencia que señalamos, el valor se sitúa en el cuarto nivel, el de la deliberación. “El valor es lo que se tiende a alcanzar en las cuestiones que se colocan a la deliberación” (Lonergan, 1988: 40). Aquí podemos recoger lo que Lonergan deduce de la estructura dinámica del ser humano. Esa estructura o intencionalidad humana que nos lleva al actuar (ha-bilidades) es la misma que siente (sentimientos) y que conoce (siendo capaz de entender y juzgar la realidad). Los

---

25. La experiencia del amor cambia completamente nuestra vida. El *yo* se transforma en un *nosotros* y de esa manera todas las acciones de la persona tienen esa referencia. La experiencia del amor de Dios tiene la misma fuerza y así se explica un seguimiento de Jesucristo que integra y da plenitud a la vida.

valores, que de hecho acompañan todo el dinamismo de la intencionalidad, tienen su más grande desempeño en el cuarto nivel: el de la deliberación que nos empuja a alcanzar el valor.

Los valores se pueden agrupar en una escala ascendente que tiende hacia el mayor desarrollo humano:

- El primer nivel es el de los valores vitales. Éstos son las condiciones básicas para vivir: salud, alimento, casa, trabajo, etc.
- El segundo nivel corresponde a los valores sociales. El ser humano, como ser en sociedad, necesita organizarse y establecer una cooperación entre todos, para conseguir el bien común. No se garantiza la vida sólo para sí mismo, sino también para todos.
- En el tercer nivel encontramos los valores culturales. El ser humano da significado a su actuar y a su sentir.
- Los dos primeros niveles dan el contenido a este nivel y el cuarto nivel ilumina, fortalece y propicia un discernimiento adecuado al vivir y operar humano, buscando el bien más grande y valioso. El cuarto nivel es el nivel de los valores personales. Cada uno de no-sotros vale por el hecho de ser persona. La capacidad humana de amar y ser amado ofrece el valor personal que se convierte en invitación para crear redes de solidaridad y justicia para todos.
- En el quinto nivel se sitúan los valores religiosos que corresponden a la apertura trascendente que el ser humano descubre en sí mismo y que lo invita a ese tender radical, ese tender irrestricto, de experimentar a entender, de entender a juzgar, de juzgar a discernir, de discernir a amar.

No podemos hablar de los valores sin hacer referencia a la libertad. En el fondo del actuar humano está la libertad que hace a la persona responsable por sus actos. Podemos distinguir entre libertad horizontal y libertad vertical (Lo-nergan, 1988: 45). La primera es la capacidad de tomar decisiones en el horizonte en el que se vive. La segunda corresponde a una postura más audaz: cambiar de hori-

zonte para realizar las acciones coherentes con esas decisiones. La conversión se entiende en este segundo concepto de libertad.

3. EL BIEN HUMANO

La intencionalidad humana que conoce, actúa y es capaz de obrar con referencia a los valores, es fuente del bien humano. El bien humano es algo concreto. Es la capacidad real de desarrollo humano que comienza con la satisfacción de los deseos personales y va más allá buscando satisfacer los deseos de todos. Pero esta satisfacción no ocurre de cualquier manera. Ella va buscando lo que real-mente es bueno y valioso –referencia al valor– para sí mismo y para todos.

El bien humano pretende tres fines: el bien particular, el bien social –que Lonergan llama bien de orden– y el bien terminal (cfr. Lonergan, 1988: 52).

Por bien particular se entiende cualquier realidad que responde a una necesidad particular de un individuo en un tiempo y lugar determinados. Sin embargo, no sólo puedo garantizar las necesidades básicas de cada día para mí mismo, sino también debo garantizarlas para todos. Así, el bien particular se convierte en el bien social cuando garantiza el acceso de los bienes particulares a todos los individuos de un grupo humano. El bien social se realiza a través de las instituciones sociales de tipo familiar, cultural, educativo, jurídico, religioso, científico, tecnológico, eco-nómico, etc. El bien terminal constituye la instancia crítica que evalúa la autenticidad o inautenticidad de los bienes particular y social.

La referencia al valor lanza las siguientes preguntas: ¿Es el bien particular tan sólo una satisfacción? ¿Es el bien social exclusivamente una eficacia? Ni el bien particu-lar ni el bien de orden son necesariamente un bien. Los valores terminales implícitos en cada elección son los que sirven de criterio para juzgar la bondad de los bienes particu-lares y del bien social (Neira, 1994: 145-146). Correlativos

a los valores terminales son los valores originantes, o sea, los que hacen la elección: son las personas auténticas que realizan su autotrascendencia haciendo buenas elecciones. Hablar del bien humano es hablar de una visión positiva del sujeto. La persona en todo su obrar tiende a la realización del bien humano, del progreso. Este es fruto del sujeto que presta atención a su conocimiento y su obrar, que busca la autotrascendencia cognoscitiva y moral. Sin embargo, la decadencia es también una experiencia que alcanza continuamente a la historia humana y que pide una salida. La salvación de Dios es una posibilidad de superarla.

V. El valor trascendente y el estado dinámico de *estar enamorado*

El desarrollo humano del conocimiento y del accionar moral debería ser continuo. Sin embargo, no ocurre así. La experiencia repetida de la fragilidad del sujeto, para ser coherente con sus juicios de valor, suscita la cuestión de la salvación personal y, en un nivel más profundo, la cues-tión sobre Dios.

En la estructura dinámica del ser humano podemos encontrar el fundamento para hablar de Dios. Las nociones trascendentales son el dinamismo de la intencionalidad consciente. Hacen pasar al sujeto de los niveles inferiores a los niveles superiores de la conciencia, del nivel de experimentar al nivel de entender, del nivel de entender al nivel de juzgar, del nivel de juzgar al nivel existencial de decidir (cfr. Lonergan, 1988: 40). Ellas nos orientan ha-cia la pregunta trascendente. Preguntarse si algo es inte-ligente, si podemos hacer alguna afirmación y si la delibe-ración tiene sentido, es preguntar por la posibilidad de encontrar un fundamento inteligente, un fundamento ra-zonable, un fundamento responsable y, en definitiva, es preguntar por Dios. La respuesta puede quedar vacía pero

la pregunta con relación a Dios se da en ese preguntar irrestricto del cuestionar humano.

La autotrascendencia cognoscitiva y moral se actualiza cuando la persona se enamora. La vida entera se reorganiza y el amor se ubica en el centro de la persona. Todo se or-ganiza a su alrededor. El amor alcanza los encuentros familiares y sociales. La experiencia de Dios es la expe-riencia de estar enamorado sin restricciones ni reservas. Hablar de la experiencia religiosa es abandonar por un momento la estructura dinámica del ser humano que se pregunta sin restricciones y es acoger el amor de Dios que sale a nuestro encuentro y que aceptamos por la fe. Ese encuentro no depende de nuestro conocimiento y nuestra acción. Es gracia de Dios que abre un nuevo hori-zonte y reestructura toda la escala de valores. Acogemos esa experiencia por la fe. Ella aprehende el valor tras-cendente y expone todos los otros valores a su luz. Sin la fe el valor original es el ser humano y el valor terminal es el bien que produce el hombre. Con la fe el valor original es Dios y el valor terminal es todo el universo (ibídem: 117).

Ese estado dinámico de estar enamorado es consciente pero no es conocido. Supera nuestras posibilidades humanas porque es una experiencia del misterio. Sin embargo, al ser consciente permite que la acción de la persona ena-morada favorezca el progreso y, además de la experiencia fraterna, llegue hasta la donación de la propia vida. De esa manera, un amor religioso es capaz de entregar la vida, de ofrecerla en sacrificio redentor para redimir la decadencia.

"El amor de Dios derramado en nuestros corazones" (Rm 5,5) produce ese estado dinámico de estar enamorado (cfr. Lonergan, 1988:106), el cual se traduce en un estado de paz y alegría que permanece por encima de las dificultades de la vida y es capaz de dar la vida por el enemigo. "El estado dinámico de *estar enamorado* es la síntesis más alta de las demandas neurales y de la intencionalidad dramáticamente esquematizada, que hace

posible una dialéctica más integral del sujeto." (Doran, 1993: 375)

La fe, como respuesta a esta iniciativa divina, "es el conocimiento nacido del amor religioso" (Lonergan, 1988: 116). El sujeto capaz de conocimiento, en los tres primeros niveles de la intencionalidad humana, también es capaz de acción moral en el cuarto nivel. En él, los sentimientos que habían acompañado todo el proceso responden a los valores y así los juicios de valor de una persona enamorada se convierten en otra fuente de conocimiento que comple-menta, enriquece y trasciende el conocimiento de la razón. Este estado dinámico de estar enamorado constituye un campo diferente del campo del sentido común, de la teoría y de la interioridad. Es el campo de la trascendencia, que se cultiva con una vida de oración y praxis coherente y que produce un doble efecto: la experiencia mística[26] y la capacidad de intensificar, purificar y clarificar las obje-tivaciones relativas al Trascendente elaboradas en los campos del sentido común, de la teoría o de la interioridad (cfr. Lonergan, 1988: 258-259).

No es fácil aceptar la definición de Lonergan de experiencia religiosa como el estado dinámico de estar enamorado, como no es fácil la autoapropiación de nuestra conciencia intencional (cfr. Pérez Valera, 1992: 325). De hecho, la experiencia religiosa sucede en la mayoría de las personas, en coherencia con el desarrollo de la inten-cionalidad humana. Sin embargo, una cosa es tener la experiencia y otra es objetivarla en categorías teóricas. Lo que Lonergan denomina *estado dinámico de estar enamorado* corresponde a lo que en la teología tradicional se ha llamado *gracia santificante*.

Pero la definición de Lonergan no significa tan sólo un cambio de términos. Implica una fase de significación diferente. La gracia santificante corresponde a la segunda

26. Por experiencia mística entendemos la experiencia del encuentro personal con Dios que, en términos de San Ignacio, correspondería a la consolación sin causa precedente.

fase en la que el mundo de la teoría y el mundo del sentido común son diferentes y no se han integrado en una visión común. El estado dinámico de estar enamorado corresponde a la tercera fase, el mundo de la interioridad, que permite la integración y la complementación de los mundos del sentido común y de la teoría.

La experiencia religiosa auténtica es la plenitud de nuestra autotrascendencia. Esa experiencia es un don de Dios que "trae un gozo de raíces tan profundas, que puede permanecer a pesar de las humillaciones, fracasos, pri-vaciones, penas, traiciones, deserciones, etc." (Lonergan, 1988: 107). Es, al mismo tiempo, una tarea que exige nues-tra colaboración.

Friedrich Heiler (1959: 142-153), en su estudio sobre siete religiones universales, destaca las siguientes carac-terísticas comunes a todas ellas:

– Fe en la existencia de una realidad trascendente. – El Trascendente es inmanente al corazón humano.
– El Trascendente se concibe como belleza suprema, verdad, rectitud, misericordia, compasión.
– El camino hacia la realidad trascendente es el arrepentimiento, la abnegación y la oración.
– El mandamiento principal es el amor al prójimo, aun a los enemigos.
– El camino del amor a Dios se concibe como conocimiento de Dios, unión con él o disolución en él.

Estas características iluminan lo que Lonergan quiere decir con la expresión *estar enamorado de un modo irrestricto* y suceden en personas de diferentes religiones. La persona se enamora de alguien trascendente, experiencia percibida como un don de alguien más grande que esa persona, que de cierta manera la posee, y a su vez es poseída por ella. Quien vive la experiencia concibe la realidad trascendente como la verdad misma, la bondad misma, la belleza misma. La experiencia del amor exige las actitudes de arrepen-timiento, abnegación y oración como relación entre el amado y el amante. Un amor así tiende a amar a todos y aspira a la unión o a la disolución en el amado.

La experiencia religiosa se manifiesta primordialmente en un cambio de actitudes. Tiene un progresivo desarrollo, pero éste es dialéctico como todas las realidades humanas. El amor de Dios está por encima de la autenticidad y el ser humano tiende en esa dirección; sin embargo, siempre es precaria. Vivimos en continua tensión entre el esfuerzo de apartarnos de la inautenticidad y el deseo de alcanzar la. Todo progreso en entender supone la eliminación de inadvertencias y falsedades. Afirmar un hecho es corregir las equivocaciones y errores. Optar por los valores y, más aún, por el valor más alto, el valor religioso, es un esfuerzo de toda la vida y, al mismo tiempo, es fruto de la gracia divina.

VI. Las conversiones intelectual, moral y religiosa

A través del método introspectivo[27] llegamos a la autoapropiación de los actos que constituyen el conocimiento humano. Afirmamos la captación y relación mutua entre los sentidos, la imaginación, la comprensión, la conceptualización, la reflexión crítica y la deliberación. Sin embargo, la autoapropiación no significa formular una teoría, como podría ser cualquier otra sobre el conocimiento, sino entenderse a sí mismo, adquirir un punto de vista y un instrumento que nos capacita para la mayor obra de arte que todos realizamos: la propia vida (Pérez Valera, 1992: 159-160).

La autoapropiación comunica no sólo conocimiento propio, sino la autoconstitución: se trata de constituirnos en el sujeto que lleva en sí mismo y consigo mismo la po-

---

27. El método de las ciencias naturales que parte de los datos de los sentidos se llama empírico. El método introspectivo que, además de los datos de los sentidos toma en cuenta los datos de la interioridad, Lonergan lo llama *método empírico generalizado*. Cfr. Pérez Valera (1992: 157).

sibilidad de autotrascendencia. La autenticidad humana consiste en ese tender hacia la autotrascendencia.

La historia de la filosofía presenta el camino recorrido por el ser humano para responder a la pregunta crucial sobre el conocimiento. La autoapropiación de la conciencia ofrece una respuesta clara y significativa para abordar esa misma historia e integrar sus descubrimientos parciales. La respuesta es darnos cuenta de los diferentes campos de significación que el ser humano crea en su aproximación a la realidad, y de que en el campo de la interioridad pueden encontrarse para sumar sus resultados y evitar su oposición.

Las grandes controversias sobre el conocimiento vienen en definitiva de una parcialización de un nivel de la estructura del conocimiento. Para el empirista, el conocimiento se da en el nivel de los datos. El idealista se opone al empirista añadiendo el nivel de la inteligencia, pero no avanza hasta el nivel de la reflexión. Su intención es alcanzar los hechos en el nivel de la inteligencia y, como eso es imposible, afirma que el conocimiento verdadero es sólo un ideal. El nivel de la razón permite captar el virtualmente incondicionado[28] y así hacer los juicios de hecho y de valor, pudiendo afirmar la posibilidad del cono-cimiento. Así, el realismo ingenuo se opone al idealismo, y viceversa, siendo el realismo crítico la postura correcta.

La autoapropiación es una conversión, fruto de la libertad. Es dar media vuelta y volver a comenzar. Es una transformación radical del sujeto y de su mundo. Es una experiencia existencial, intensamente personal y total-

---

28. El incondicionado formal es el existente, cuya existencia no tiene absolutamente ninguna condición. Es sólo el ser absoluto, Dios. Pero también se da el incondicionado virtual. Es aquel cuya existencia tiene condiciones, pero existe, porque esas condiciones se han cumplido, se han verificado. El incondicionado virtual es el que nos ofrece la posibilidad de afirmar la verdad o falsedad de algo en el nivel del juzgar. Cfr. Pérez Valera (1992: 140).

mente íntima.[29] Es pasar de la conciencia indiferenciada a la conciencia diferenciada. Por la objetivación de los contenidos de la conciencia, el ser humano *conoce cómo co-noce y cómo actúa*, y puede así ser dueño de sí mismo.

Los diferentes niveles de la conciencia intencional posibilitan distinguir diferentes tipos de conversión.

La conversión intelectual consiste en la clarificación del proceso cognoscitivo (cfr. Lonergan, 1988: 232) que implica necesariamente el concepto de objetividad. Por objetividad (ibídem: 326) Lonergan entiende no una objetividad fuera del sujeto que puede ser probada independientemente de él (lógica abstracta del clasicismo) sino la objetividad que es fruto de la autotrascendencia (el carácter concreto del método: experimentar, entender y juzgar). Su posición es la del realista crítico que es capaz de distinguir el mundo de la inmediatez del mundo mediado por la significación y moverse coherentemente dentro de ellos. El núcleo de la conversión intelectual es entender lo que es entender. Es encontrar la fuente de todas las ideas claras y distintas. Es captar con claridad la estructura del conocimiento.

El resultado de la conversión intelectual es favorecer la unidad de las múltiples diferenciaciones de conciencia del ser humano a lo largo de estos veinte siglos. Así mismo, nos posibilita aclarar las confusiones que tienen su origen en la conciencia indiferenciada que no ha logrado romper el dualismo del conocimiento.

La conversión moral (ibídem: 233-234) es la capacidad humana de optar por los valores. Es el ejercicio de la libertad hacia la autenticidad humana. No es una tarea fácil. Un primer paso es optar. Más aún, debe darse un segundo paso, que consiste en actuar en coherencia con esta opción.

29. Respecto a que la conversión es personal e íntima tenemos que aclarar que esto no significa que sea solitaria. De hecho sucede en muchas personas y compartir esa experiencia lleva a formar la comunidad y, más aún, pasa históricamente de generación en generación. Cfr. Lonergan (1988: 130, 231).

El desenvolvimiento moral supone un continuo examen crítico de la jerarquización implícita de nuestros valores. Se necesita estar muy atento a los elementos del progreso y de la decadencia de una sociedad. Tenemos que estar dispuestos a aprender de los otros y a aceptar sus críticas, porque la libertad humana lo mismo que tiene de grandeza lo tiene de debilidad y de inautenticidad (cfr. ibídem: 234). La conversión religiosa (ibídem) es fruto de la expe-riencia de estar enamorado de Dios sin restricciones ni reservas. Es el amor de Dios derramado en nuestros cora-zones que da una nueva mirada sobre la realidad: la mirada de la fe.

La triple conversión es la realización de la trascendencia cognoscitiva, moral y religiosa. Lonergan concibe la relación entre las conversiones en términos de *elevación* (ibídem: 235): cada conversión integra la otra y la ubica en un nuevo principio. Así, la conversión intelectual es elevada por la conversión moral al situar el conocimiento en el contexto de los valores. La búsqueda de la verdad se dirige por los valores y de alguna manera puede garantizar la autenticidad humana. La conversión moral es elevada por la conversión religiosa cuando el valor originante es Dios, produciendo en el ser humano un estado dinámico de estar enamorado sin restricciones, que hace posible la aceptación del sufrimiento implicado en los esfuerzos por eliminar el mal del mundo.

El esquema que hemos seguido hasta ahora en la explicación de las conversiones no necesariamente ocurre así en la experiencia humana. Normalmente quien alcanza la triple conversión tiene como punto de partida la conver-sión religiosa. Esa experiencia jerarquiza los valores a partir de la fe (conversión moral) y esos valores orientan decisi-vamente la búsqueda de la verdad (conversión intelectual). Nuestra exposición de la triple conversión puede dar la impresión de ser algo totalmente claro y que sucede fácilmente en la persona. En verdad es un proceso que puede ser identificado en momentos decisivos e importantes, pero que supone un camino largo y lleno de subidas y bajadas.

Además, no es el resultado de un desarrollo progresivo porque no necesariamente quien consigue una conversión la consigue en ese orden que hemos señalado.

> El proceso por el que una persona dada se estabiliza en los esquemas de actividad auténticamente autotrascendente –actividad religiosa, moral, cognitiva y afectiva– es único para ella. Para una persona, la conversión religiosa, que es generalmente la base y el criterio para las otras, puede haber seguido un curso de desarrollo prácticamente continuo desde los primeros años, mientras para otra puede haber exigido un cambio de postura completamente radical en la mitad del camino. Para una persona, la conversión moral, fuente de nuestra orientación funda-mental en el mundo de los valores, puede haber ocurrido en su primer acto moral y puede haber permanecido rela-tivamente firme a través de todo el curso de su desarrollo moral, mientras que para otra, se puede dar una crisis notable, inconfundible, de adulta y madura deliberación sobre la propia opción fundamental que tiene como re-sultado un cambio innegable de dirección que afecta toda la vida. La conversión intelectual en su versión temática es un acto filosófico que, aparentemente, siempre lleva consigo una memorable *sorprendente extrañeza*. (Doran, 1993: 125)

La mayoría de las divergencias entre las personas provienen de la falta de conversión (cfr. Lonergan, 1988: 115, 146, 241, 290, 319). Ella es básica a la hora de entender los diferentes puntos de vista y buscar un punto de convergencia. La conversión invita al sujeto a seguir la dinámica de la conciencia intencional y, a su luz, revisar las acciones de experimentar, entender, juzgar y deliberar determinada afirmación o postura vital que diverge de las afirmaciones de los otros.

En definitiva, la conversión supone un cambio radical, un nuevo punto de partida, una nueva luz para mirar la realidad. Implica una ruptura de nivel, un paso radical de un estado a otro, un ejercicio profundo de libertad vertical.

VII. La teología: una mediación entre la religión y la cultura

Lonergan acepta y valora –dentro de su contexto aris-totélico-tomista– la definición tradicional de teología como "el conocimiento de Dios y de todas las cosas en referencia a Dios" (ibídem: 134), pero cuando proyecta una teología a la altura de la época y en el ámbito del método y de la interioridad, su comprensión de la misma es directamente funcional y operativa: la teología media entre una deter-minada matriz cultural y la función significativa de la religión dentro de esa matriz (ibídem: 9).

Esta definición de teología corresponde, por tanto, al campo de la interioridad propio de una conciencia diferenciada que pretende hacer una teología con la calidad metodológica que exige el momento presente.

Lonergan concibe la cultura como el conjunto de significados y valores que informan sobre el modo de vida de un grupo, y la religión, como la respuesta de fe a la experiencia de la gracia divina derramada en nuestros corazones. Ese don y esa respuesta se viven y se expresan de manera diferente en cada cultura determinada. Tanto en el nivel personal y, especialmente, en el nivel comunitario, la religión entra en el mundo mediada por el significado y por el valor. De ahí que la teología sea una mediación entre la religión y la cultura en el ámbito del sentido y del valor. La cultura ejerce su función en la religión y, a su vez, la religión ejerce un papel en el proceso cultural. Para Lonergan, el papel de la religión es ser foco dinámico de la acción transformadora de la cultura al contribuir con el valor religioso o, en otros términos, con el amor sin con-diciones ni reservas, capaz de ir más allá de la simple justicia hasta "el amor que se sacrifica a sí mismo" (Lonergan, 1988: 60).

La teología debe ser capaz de afrontar la complejidad, extensión y profundidad de cada cultura, de manera que la religión pueda ejercer su función creadora y liberadora. En los tiempos actuales, es una tarea que la teología no

puede realizar sola. Necesita de la colaboración interdisciplinario, al interior de sí misma, como en su relación con las otras ciencias.

VIII. El método trascendental

La urgencia y la necesidad de hacer una teología a la altura de la época requiere necesariamente de la reflexión metodológica.[30] La pregunta fundamental que surge es la siguiente: ¿Dónde encontrar un fundamento metodológico con pretensiones de validez y eficacia y, al mismo tiempo, que responda con flexibilidad y creatividad a las exigencias de cada momento y, específicamente, de nuestro momento actual?

Lonergan acude al campo de la interioridad para formular el método trascendental o esquema básico de las operaciones que funcionan en el proceso del conocimiento y del actuar humano (Lonergan, 1988: 21). Es un método porque es un esquema de operaciones relacionadas entre sí que producen resultados progresivos y acumulativos. Es un método trascendental porque este esquema no admite revisión, ya que es la condición de posibilidad de cualquier conocimiento y de cualquier acción moral.[31]

---

30. El desarrollo contemporáneo de las ciencias, con un liderazgo innegable de las ciencias naturales en cuanto a la eficiencia y al prestigio, introduce una consecuencia importante: del interés por construir sistemas conceptuales abarcantes y rigurosamente coherentes, con un predominio de la lógica –tendencia a construir sistemas definitivos– se pasa a un interés decisivo por los procesos de investigación, intelección, verificación, valoración y operacionalización, o sea, un interés por el método. Por eso, la manera actual de circunscribir el campo propio de una ciencia particular no es ya la dupla tradicional de objeto material y formal sino la especificidad de su propio método. Sólo éste delimita el alcance de su tarea como esa ciencia particular (cfr. De Roux, 1997: 385).

31. Recordemos que Lonergan afirma que la estructura dinámica o conciencia intencional es la roca firme en la cual es posible edificar y que no admite revisión (Lonergan, 1988: 26).

Nos interesa ahora destacar las funciones y la relevancia del método trascendental (Lonergan, 1988: 26-32). El método tiene varias funciones:

1. *Una funciónnormativa.* No admite revisión porque en el proceso de hacerla confirmamos los propios pasos que es-tamos revisando. Por tanto, el método trascendental es un esquema normativo de cualquier método particular. Nor-mativo no significa que se ahorra el esfuerzo que cada ciencia tiene que realizar para formular el mejor método que dé los resultados apropiados en esa área. Normativo quiere decir que orienta los principios fundamentales que todo método debe tener para conseguir sus objetivos: prestar atención a los datos, entenderlos, juzgarlos y deliberar sobre las posibles vías de acción de los resultados obtenidos en el proceso de conocimiento. El método trascendental es la conciencia intencional humana y ella es normativa, o sea, es modelo de lo que se tiene que hacer en cada método particular que busque responder a la pregunta irrestricta de la intencionalidad humana.
2. *Una función fundante* de cualquier método particular. La conciencia intencional humana es la que a partir de su propia estructura puede formular los métodos concretos de cada ciencia. En ese sentido, todos los métodos en-cuentran un punto de partida común que puede ser el lugar de encuentro para establecer la interdisciplinariedad.
3. *Una función crítica,* que consiste en la posibilidad de alcanzar algún consenso en las cuestiones filosóficas básicas sobre el conocimiento humano. Las diversas teorías del conocimiento, que nos dan diferentes concepciones de la mente humana y diferentes visiones de la realidad, pueden encontrar en el método trascendental la posibilidad de distinguir la formulación de una teoría del conocimiento de la estructura básica de la conciencia humana. Conocer la estructura dinámica del sujeto se convierte en posibilidad de revisar las teorías de conocimiento que nos separan. 4. *Una función dialéctica* entre los puntos de vista di-vergentes. El esquema básico de las operaciones favorece

la revisión de nuestras posiciones básicas y el encuentro del punto concreto en el que los preceptos trascendentales fueron olvidados o utilizados de manera diferente.

5. Lonergan contribuye en definitiva con una *sistematización* de los instrumentos objetivados del conocimiento humano. ¿Qué hago cuando conozco? (Teoría del conocimiento) ¿Por qué esa actividad se llama conocimiento? (Epistemología) ¿Qué conozco cuando realizo esa actividad? (Metafísica: en el sentido trascendental, una integración de las estructuras heurísticas y no una especulación cate-gorial que nos lleve a la revelación de que todo es agua o espíritu o proceso o cualquier cosa). El método trascendental responde a esas cuestiones y contribuye así a la reflexión filosófica sobre el conocimiento. La *función sistemática* an-terior asegura la *continuidad,* sin imponer *rigidez*. Se asegu-ra la continuidad mediante la fuente de donde surgen los términos y relaciones básicas: la fuente es el proceso cognoscitivo humano en su realidad concreta. No se impone la rigidez porque no excluye un conocimiento más pleno y más exacto del conocimiento humano.

6. El método trascendental es un modelo *heurístico*. Diri-ge nuestro preguntar irrestricto y no cesa en su búsqueda hasta encontrar las respuestas que lo satisfacen. Revela la verdadera naturaleza de esa función realzando la ac-tividad intencional y su correlato, o sea, aquello a lo que tiende, lo cual, aunque desconocido, es el objeto de nuestra intencionalidad. Además, en la medida en que la función sistemática ha suministrado un conjunto de términos y relaciones básicas, se tienen a la mano determinaciones básicas inmediatamente utilizables, siempre que el des-conocido sea el sujeto humano o un objeto proporcionado al proceso humano de conocimiento, un objeto que puede ser conocido por la experiencia, intelección y juicio.

Hasta aquí las funciones y relevancia del método tras-cendental para el conjunto del conocer humano. El método trascendental es fundante de cualquier método particular y, por tanto, es fundante del método teológico.

El hecho de afirmar que el método trascendental es fundante del método teológico se basa en su carácter tras-cendental. La intencionalidad humana tiende de modo irrestricto a la pregunta por Dios. Toda búsqueda de inteli-gibilidad, de verdad, de libertad, es una búsqueda del Abso-luto. Ese carácter irrestricto de la intencionalidad humana hace posible que los objetos de la teología no estén fuera del campo trascendental. Aunque el conocimiento humano sea limitado, el campo trascendental se define por todo lo que el ser humano se puede preguntar. Así se hace posible decir una palabra humana sobre Dios.

El método trascendental no es algo nuevo que debe ser incorporado en la investigación humana. Sólo corresponde a la explicación de lo que ya de hecho realiza todo científico. Sin embargo, alcanzar la conciencia diferenciada es tener un instrumento crítico, fundante, integrador y sistematizador del complejo proceso del conocimiento y de la acción humana.

IX. LAS NOCIONES TRASCENDENTALES Y CATEGORIALES

Los cuatro niveles fundamentales de la conciencia intencional –experimentar, entender, juzgar y deliberar– se relacionan mediante las *nociones trascendentales* que son el dinamismo de la intencionalidad consciente que nos hace pasar de experimentar a entender, de entender a juzgar, de juzgar a deliberar. Aunque es posible interrumpir el proceso en cualquiera de los niveles, es cierto que todos los seres humanos sentimos ese impulso, esa tendencia hacia la inteligencia, la verdad y el valor en el encuentro con la realidad que nos rodea.[32]

---

32. Las nociones trascendentales son previas al conocimiento. Son su condición de posibilidad. Interrumpir o bloquear ese dina-mismo es oscurantismo en su forma más radical (cfr. Lonergan, 1988: 19).

De la misma manera, las nociones trascendentales nos proveen de los criterios para conocer si estamos alcan-zando los objetivos de cada nivel. Así, el deseo de entender algo se satisface cuando entendemos, pero queda insa-tisfecho cuando no conseguimos entender. El deseo de verdad empuja la racionalidad a dar su aprobación cuando las evidencias son suficientes, pero presenta dudas cuando las evidencias son insuficientes. El deseo del valor se siente alcanzado cuando la conciencia experimenta la felicidad propia de quien actúa coherentemente.

Los trascendentales y los categoriales son objetiva-ciones del dinamismo intencional. Los trascendentales son los conceptos de inteligibilidad, de verdad y realidad, de valor y bien verdadero propios de cada nivel intencional.

Los categoriales son las determinaciones concretas cuando hemos conseguido el resultado de cada nivel y po-demos hacer afirmaciones de las realidades que estamos conociendo. Los categoriales pueden cambiar en las diferentes culturas y tiempos, pero los trascendentales no cambian, porque son ese tender radical que nos conduce de la ignorancia al conocimiento.

Del método trascendental Lonergan deduce los cuatro principios trascendentales básicos para todo conocimiento y obrar moral: sé atento, inteligente, razonable, responsable (Lonergan: 1988, 27). Descuidar uno de estos principios es no ser un sujeto en busca de la autenticidad y por tanto, traicionar el propio proyecto humano.

CAPÍTULO III

EL MÉTODO TEOLÓGICO

El capítulo anterior preparó éste, en el que presentaremos el método teológico. Comenzamos definiendo cómo entendemos el método. A partir de esta definición señalaremos los momentos de la tarea teológica en el proceso que va de los datos a los resultados. A esto le llamamos *especializaciones funcionales del método teológico.* Son ocho, a saber: investigación, interpretación, historia, dialéctica, fundamentos, doctrinas, sistemáticas y comunicaciones. Estudiar cada una de estas especializaciones es el objeto del resto del capítulo.

I. DEFINICIÓN DE MÉTODO

Antes de entrar en la temática del método teológico, debemos definir qué entendemos por método. Lo concebimos "no como un conjunto de reglas que cualquiera, incluso un tonto, ha de seguir meticulosamente; es más bien un marco destinado a favorecer la creatividad y la colaboración." (Lo-nergan, 1988: 9).

En otras palabras, por método no entendemos un con-junto de indicaciones que al seguirlas fielmente producen un único resultado, sino la capacidad humana de conocer y dar valor a la realidad. Por esto, el primer método es la conciencia intencional humana (método trascendental), que realiza cuatro operaciones básicas – experimentar,

entender, juzgar y decidir– mediante las cuales el sujeto afirma lo que "es" y juzga su "valor".

Con estas precisiones podemos decir que el método es un esquema normativo (método trascendental) de opera-ciones recurrentes y relacionadas entre sí (operaciones de la conciencia humana) que producen resultados acu-mulativos y progresivos (conocimiento y valor de la realidad). Hay, pues, un método cuando hay operaciones distintas, cuando cada una de ellas se relaciona con las otras, cuando el conjunto de tales operaciones constituye un esquema, cuando éste se concibe como el camino correcto para realizar una tarea, cuando las operaciones se pueden repetir in-definidamente, de acuerdo con el esquema, y cuando los frutos de dicha repetición no son repetitivos, sino acumu-lativos y progresivos (cfr. Lonergan, 1988: 12)

Hablar de método teológico es hablar de la manera como la conciencia intencional humana "opera" cuando "hace" teología. En otras palabras, cómo funcionan las operaciones básicas de la conciencia humana cuando el teólogo o la teóloga se dedica a la labor teológica y cómo cada una de estas operaciones se relaciona con las otras y van produciendo resultados acumulativos y progresivos. Es importante recordar que la conciencia intencional no opera en lo "abstracto". Por el contrario, siempre está encarnada en sujetos concretos que viven en contextos particulares. Por esto, el método –tal y como lo abordamos aquí– "ha de concebir estas tareas en el contexto de la ciencia actual, de la erudición, de la filosofía contemporánea, del carácter histórico de la praxis colectiva y de la corresponsabilidad" (Lonergan, 1988: 9).

II. Método, teología y especializaciones

Referirnos al método en la tarea teológica es concebir la teología como fruto de diversas operaciones que relacionadas entre sí producen resultados acumulativos y progresivos. Este carácter abierto del método nos sitúa tam-bién en una teología que no puede concebirse como un

solo conjunto de operaciones relacionadas entre sí, sino como una serie de conjuntos interdependientes. Por eso no sólo hablamos de "teología" sino de teologías, y en el contexto actual, de "nuevos enfoques teológicos" o "teologías emergentes".

Desarrollar este apartado supone haber entendido su-ficientemente el proceso del conocimiento humano. Como se explicó de manera exhaustiva en el capítulo anterior, el ser humano conoce realizando múltiples operaciones que se pueden agrupar en cuatro fundamentales: experimentar, entender, juzgar y decidir.

Esas operaciones nos permiten hablar de los cuatro niveles de la conciencia intencional. Cada uno de éstos tiene sus realizaciones y objetivos propios. El primer nivel, el de experimentar, se encarga de la aprehensión de los datos. El segundo, el de entender, comprende los datos aprehendidos. El tercer nivel, el del juicio, acepta o rechaza las hipótesis y teorías que surgen de la comprensión de los datos. Y el cuarto nivel, el de la decisión, valora los datos y se dispone a actuar en conformidad con los valores aceptados.

Los cuatro niveles actúan en los diferentes campos de significación. En el campo del sentido común, ellos ope-ran y dan los resultados necesarios para desempeñarse en la vida diaria. En el campo de la teoría, al operar inte-gradamente, cada nivel se va especializando, de manera que se obtienen los resultados propios de cada etapa de la investigación científica. La teología se sitúa en el campo de la teoría o investigación científica, y ha de operar de acuerdo con su cometido.

Actualmente, la teología –igual que las ciencias– se ha especializado. Podemos reconocer tres tipos de espe-cializaciones. La primera se refiere a los datos. El aumento de descubrimientos hace que cada vez los especialistas sepan más sobre su campo y menos sobre el conjunto de la ciencia que estudian. Encontramos especialistas sobre temas bíblicos, temas patrísticos, temas medievales, etc. La segunda especialización se refiere a los resultados. Lo

que interesa es comunicar los resultados de las investigaciones, constituyendo así las materias propias de los departamentos de teología: cristología, moral, antropología teológica, etc. La tercera pretende recorrer el camino de las otras dos, es decir, de los datos a los resultados, te-niendo en cuenta todas las etapas del proceso. Esta espe-cialización es la que nos interesa aquí.

Cuando hablamos de método teológico, no pretendemos afirmar que sólo existe un método para hacer teología, o que este planteamiento metodológico sea el único. Lo que estamos afirmando es que metodológicamente la labor teológica encierra muchas tareas en el proceso que va de los datos a los resultados, y que cada una de esas tareas las consideramos una especialización funcional del método teológico. Por eso, podemos afirmar que el método aquí propuesto tiene ocho especializaciones funcionales que corresponden a los dos momentos de la teología y a los cuatro niveles de la conciencia intencional, como lo veremos en el siguiente apartado.

III. Momentos del método teológico

Hemos definido la teología como una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y valor de la religión en esa matriz. Pero esta mediación ha de tener en cuenta la dinámica de la revelación divina: Dios, que se revela, se automanifiesta, sale al encuentro del ser humano, y éste, que le responde en su historia concreta. En otras palabras, la teología como mediación ha de ser receptora del mensaje revelado, en un primer momento, y ha de actualizarlo a los desafíos de cada momento histórico, en un segundo momento. A estas dos tareas nos referimos cuando hablamos de los momentos o fases del método teológico.

El primer momento se llama *teología mediadora*. Su objetivo es reflexionar sobre la experiencia religiosa –la revelación divina y la transmisión de esa revelación–, con

el fin de aclararla y objetivarla. La teología ha de mediar entre la experiencia fundante y el testimonio de fe transmitido de generación en generación. El segundo momento, la *teología mediada*, consiste en la actualización de la expe-riencia religiosa a los desafíos del presente. La teología necesita de otras mediaciones para hacerse significativa en los contextos particulares.

En la primera fase, el punto de partida son los datos (nivel de la experiencia), la intelección de los datos (nivel de entender), la aceptación o el rechazo de las hipótesis y teorías que surgen de la intelección de los datos (nivel de juzgar) y, por último, el reconocimiento de los valores y la elección de los métodos o de los medios que permiten realizar esos valores (nivel de la decisión).

En la segunda fase, partimos de las opciones personales (nivel de la decisión), las cuales formulamos en juicios de hecho (nivel del juicio) que piden ser entendidos en el contexto de cada momento presente (nivel de en-tender); finalmente, comunicamos a otros los planes de acción que queremos realizar en lo concreto de la vida (nivel de experimentar).

En consecuencia, el método teológico consta de ocho especializaciones funcionales que corresponden a los cuatro niveles de la conciencia intencional y a los dos momentos de la tarea teológica. Las especializaciones de la primera fase son: la investigación, la interpretación, la historia y la dialéctica. Las de la segunda son: los fundamentos, las doctrinas, las sistemáticas y las comunicaciones.

La *investigación* busca los datos que necesita la teología. La *interpretación* se esfuerza por comprender el significado de los datos. La *historia* juzga los datos en el contexto en que ellos sucedieron. La *dialéctica* enfrenta los conflictos que surgen en esa recepción e interpretación de los datos. Las diferentes posturas frente a los mismos datos exige buscar un punto de vista que, sin negar las diferencias, permita puntos de encuentro y posibilidades de avanzar en las situaciones que se confrontan.

Estas cuatro especializaciones funcionales corresponden a las cuatro dimensiones del mensaje y la tradición cristiana. El mensaje y la tradición se presentan como un conjunto de datos. Éstos pretenden comunicar su signi-ficación en el contexto humano, significaciones que se dan en contextos concretos y específicos. Finalmente, el men-saje –con su significación transmitida en el contexto huma-no– encuentra diferentes recepciones y puntos de vista que van configurando la situación religiosa actual.

Las especializaciones de la segunda fase ocurren así: los *fundamentos* son el resultado del nivel de la decisión que opta por una de las posibles recepciones y concreciones de los datos de la fe. Son fruto de la conversión religiosa que realiza el sujeto en la confrontación con los datos de la revelación. Los fundamentos constituyen el horizonte existencial a partir del cual se hace la tarea teológica. Las *doctrinas* suponen los juicios de hecho y de valor que pueden ser afirmados a partir de la experiencia de fe. Las *sis-temáticas* se encargan de elaborar los sistemas adecuados para la actualización o contextualización de las doctrinas en cada momento histórico. Por último, las *comunicaciones* relacionan la tarea teológica con las otras esferas de la vida y abre caminos para realizar en la práctica todo el proceso anterior.

En la primera fase se parte de los datos y se avanza a través de las significaciones y hechos hacia el encuentro personal. En la segunda fase, la conversión, fruto de ese encuentro personal, busca su explicitación y eficacia en el contexto actual.

El objetivo de formular las ocho especializaciones del método teológico es facilitar la integración de las diferentes etapas de la tarea teológica. De hecho, las diferentes tareas ya existen y son reconocidas: la explicitación de los funda-mentos, las doctrinas, las sistemáticas y las comunica-ciones corresponden a lo que se llama teología fundamen-tal, teología dogmática, teología sistemática y teología pastoral.

La claridad metodológica facilita reconocer los objetivos propios de cada una y los métodos adecuados para conseguir esos objetivos. Se evitan así confusiones innecesarias entre los diversos especialistas. Se respetan las diferencias y al mismo tiempo se complementan. En la teología tenemos que hablar, entonces, de ocho tareas dife-rentes, cada una de ellas con métodos propios para realizar su trabajo.

En la práctica, esta división en especializaciones funcionales evita las visiones unilaterales y hace ver la importancia de todas las tareas, su complementación y su lugar dentro del proceso teológico.

La integración de las diferentes etapas forma una unidad dinámica, porque las especializaciones se relacionan unas con las otras en ese proceso que va de experimentar a entender, de entender a juzgar y de juzgar a deliberar. Por ser proceso es esencialmente abierto. Nuevos datos enriquecen el punto de partida y promueven nuevos desarrollos. De la misma manera, las otras especializaciones dan nuevas luces a los datos y así todas empiezan a tener nuevas posibilidades. Las dos fases, por tanto, también son mutuamente interdependientes, por lo que se puede afir-mar que la teología es un todo que funciona en el interior del contexto más amplio de la vida cristiana y que ella se sitúa en el contexto aún más amplio de la historia humana. El interés de presentar el método de esta manera se entiende mejor cuando se tiene al frente la diferenciación de conciencia. Para una conciencia indiferenciada parece inútil[1] el rigor metodológico y el esfuerzo por establecer el fin específico de cada especialización. Para una conciencia diferenciada, por el contrario, se hace necesario un de-sarrollo de la experiencia religiosa, adecuado a las exi-

1. "Por esta razón todo lo que es científico parece esencialmente extraño a la conciencia indiferenciada y todo esfuerzo por imponerla constituye, no solamente una intromisión intolerable y fatal, sino que también está condenada al fracaso." (Lonergan, 1988: 138)

gencias del campo de la teoría. Una teología académica se justifica en este contexto. Más aún, es imprescindible.

IV. Especializaciones funcionales del método teológico

El método teológico tiene dos fases o momentos y ocho especializaciones funcionales, correspondientes a los dos momentos de la tarea teológica y a los cuatro niveles de la conciencia intencional. Las ocho especializaciones forman una unidad dinámica que implica la mutua interdepen-dencia de cada una con las otras. Cualquier cambio en una de ellas puede afectar todo el esquema y en este sentido posibilita nuevos desarrollos. Profundizaremos en cada una de estas ocho especializaciones funcionales, intentando dejar claro sus objetivos y sus métodos.

1. LA INVESTIGACIÓN

Esta especialización consiste en recoger y hacer asequible los datos para las investigaciones teológicas. Su tarea consiste en buscar esos datos, de la manera más adecuada, para realizar la investigación.

En esta especialización funcional es necesario abordar cuatro cuestiones:

– Los procedimientos de investigación.
– Las áreas de investigación teológica.
– La relación de esta especialización con las otras siete. – Los datos de la investigación teológica

A. Los procedimientos de investigación

Constituyen una cuestión más práctica que teórica. En efecto:

> La investigación de los datos, ya sea general o especial, es siempre una tarea concreta, guiada no por generalidades abstractas sino por una inteligencia práctica adquirida a lo largo de un proceso autocorrectivo de aprendizaje, gracias al cual se asimila también lo que se llama el sentido común. (Lonergan, 1988: 145)

B. Las áreas de investigación teológica

En el momento de comenzar una investigación ayuda mucho definir en que área se inscribe. Las áreas clásicas en teología han sido la bíblica, la sistemática, la moral y la pastoral. Pero se puede circunscribir de manera más es-pecífica dentro de una de estas áreas, como también abrirse a la interdisciplinariedad, para relacionar la teología con las demás ciencias.

C. La relación de esta especialización con las otras siete

En relación estrecha con lo que acabamos de decir, el hecho de que las especializaciones funcionales sean interdependientes arroja una luz sobre esta especialización. Por una parte, abordar la investigación teniendo como horizonte todas las especializaciones del método teológico exige decidir a qué especialización quiere prestar su servicio y definir su finalidad. Por otra parte, los retos que las otras especializaciones encuentran harán que algunas veces esta especialización tenga que cambiar sus áreas de inves-tigación teológica o cambiar su práctica. Así se puede obser-var el carácter de modelo que tiene esta propuesta meto-dológica para responder a los desafíos presentes y para ser utilizado por otras ciencias.

D. Los datos de la teología

¿Cuáles son los datos de la teología? Para responder esta pregunta, Lonergan tiene como horizonte las diver-gencias entre la teología católica y la teología protestante. Por eso, él aclara que se sitúa en la teología católica para la cual los datos de la investigación son la Sagrada Escritura y la tradición. Respecto de las divergencias entre los datos que se asumen como punto de partida, Lonergan señala las posibles causas: partir de diferentes datos, tener ho-rizontes culturales y epistemológicos diferentes, realizar o no la conversión intelectual, moral o religiosa, entre otras. En la cuarta especialización podrán salir a la luz esas divergencias y, en la medida en que se haga bien el proceso,

será posible corregir las posiciones y las contraposiciones, y establecer un sano pluralismo.

De todas maneras, la respuesta clásica la encontramos en Melchor Cano (1509-1560), en su libro *Los lugares teológicos*.[2] Al seguir sus aportes, clasificamos estos lugares en tres tipos de testimonios:

(1) Testimonios primarios: la Sagrada Escritura junto con la tradición.

(2) Testimonios secundarios: la Iglesia (el sentir de los fieles, incluidas las confesiones de fe y la liturgia), el magisterio episcopal, tanto ordinario como solemne, el magisterio pontificio, los santos padres, y los teólogos y teólogas.

(3) Testimonios complementarios: las religiones no-cristianas, las filosofías y concepciones del mundo, las ciencias naturales y humanas (razón natural), la historia (especialmente la de la Iglesia), y los signos de los tiempos.

Todos estos testimonios pasan por el momento heurís-tico, el momento hermenéutico y el momento crítico. El primero se refiere a la búsqueda de los datos para una mejor comprensión de la fe. Entre los datos, se deben encontrar todos los tipos de testimonios antes señalados. El momento hermenéutico corresponde a la especialización de la interpretación que estudiaremos a continuación. El momento crítico se inicia en esta segunda especialización, pero se enfatiza en la tercera y cuarta: cuando se afirma lo que realmente significa un texto en su contexto y cuando se develan las diferentes posturas ante una misma cuestión.

Vamos a detenernos brevemente en los lugares teológicos primarios, por la importancia y valor que tienen dentro del quehacer teológico.

---

2. Dominico, profesor de teología en Valladolid, Alcalá y Salamanca. Obispo de Canarias por dos años. Asesor en el Concilio de Trento. Su libro clásico *De logis theologicis* fue publicado póstumamente en 1563.

– *La Sagrada Escritura.* La centralidad de la Sagrada Es-critura para la teología se expresa en *DV* 24:

> La sagrada teología se apoya, como en cimiento perpetuo, en la Palabra escrita de Dios al mismo tiempo que en la sagrada tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo. Las Sagradas Escrituras contienen la Palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad la Palabra de Dios; por consiguiente, el estudio del texto sagrado ha de ser como el alma de la sagrada teología.[3]

La autoridad de los autores bíblicos reposa en la proxi-midad con la Palabra revelada. En este sentido, conviene aclarar la mutua relación entre esta Palabra y la Sagrada Escritura. La Palabra revelada es la automanifestación de Dios mientras que la Sagrada Escritura es el testimonio categorial o canónico de esa Palabra. Estas dos realidades no se oponen; por el contrario, se implican mutuamente. La Palabra revelada se expresa en la Escritura y, por tanto, necesita exégesis; al mismo tiempo, la Escritura esclarece la Palabra revelada y la hace visible en las coordenadas espacio temporales. La Sagrada Escritura no puede tomarse como una mediación probatoria de verdades afirmadas, tal y como se practicó en la escolástica decadente. Por el contrario, ella es la fuente de la que se nutre la vida de la Iglesia.

– *La tradición y el dogma.* La tradición y el dogma son también lugares teológicos que hablan del positivismo de la fe. Ambas realidades en realidad pertenecen al campo de la teología fundamental. Aquí sólo las trataremos desde el punto de vista epistemológico y metodológico.

En primer lugar, hemos de afirmar que la palabra "tradición" puede interpretarse de manera errónea cuando se le considera sinónimo de tradicionalismo. El ~~verdadero~~

3. Esta última frase se afirma también en el decreto sobre los seminarios, *OT,* 16, 2.

sentido no responde a un anclarse en el pasado, sino a la capacidad de "revivirlo" y de actualizarlo en el presente.

La tradición posibilita la identidad de una persona o un grupo a lo largo de la historia. Cuando se quita la tradición, la persona pierde su raíz, su piso ontológico. Por eso, la tradición se torna arma de resistencia de quienes ven su identidad amenazada.

Para la hermenéutica, la tradición corresponde al clima propio o al ambiente vital en el que se debe interpretar un texto. Contra el iluminismo que defendía la sola razón, el romanticismo de la Escuela de Tubinga enfatizó la con-textualidad insuperable de la razón humana: ésta se halla siempre culturalmente situada; nunca está fuera de la sociedad y de la historia.

Por esto, la Sagrada Escritura no puede ser leída fuera de la atmósfera que la vio nacer. No se podría entender, por ejemplo, la riqueza cristológica expresada en los evan-gelios sin situarla en el contexto de los concilios cristológicos.

Más aún, hay que reconocer que la Iglesia no sólo heredó la tradición de la fe, sino también la tradición humanista clásica, en especial, la griega (platonismo y aristo-telismo), que le aportó las bases naturales de la fe. Por esto, muchas veces hoy se invoca la filosofía tomista como la propia de la tradición eclesial.

¿Cuáles son las funciones de la tradición? Podemos distinguir tres:

- *Función constructiva:* Fue la tradición la que constituyó las escrituras. Delimitó el canon sagrado.
- *Función de conservación:* La tradición conserva la sustancia vital de la fe que fue recibida. La guarda y la debe hacer fructificar en cada tiempo presente.
- *Función innovadora:* Se refiere a la capacidad de apro-piarse de la tradición para recrearla en nuevos con-textos y enriquecerla con los nuevos desafíos. Tal vez ésta sea la función más olvidada de la tradición en el momento actual.

La dinámica de la tradición puede verse en el texto paulino de la tradición eucarística: "Yo recibí del Señor lo

que les transmití" (1 Co 11, 23). La tradición es la conciencia viva de la fe. La verdadera tradición es una "tradición viva". Desde el punto de vista de los contenidos podemos ver dos tipos de tradición. La *apostólica,* que ejerció la función constructiva de la tradición, y la *eclesial,* que actualiza la tradición apostólica a través de la predicación, la liturgia y la pastoral en general. Ella realiza las funciones de conservación e innovadora de la tradición a partir de la tradición apostólica y de los siete primeros concilios[4] ver-daderamente "ecuménicos" de la Iglesia "una" antes del gran cisma.

Lo que genera la tradición eclesial son "tradiciones eclesiásticas" de un segundo nivel que nunca pueden estar a la par con la tradición apostólica. Más bien, son tradi-ciones originadas a partir de ella, como "efectos" suyos. Podemos señalar, entre tales tradiciones, el bautizo de los niños, los ritos de los sacramentos, la fecha de la Pascua, la señal de la cruz, el culto a las imágenes, la confirmación como un sacramento aparte del bautismo, el agua mezclada con el vino en la misa, etc.

Estas tradiciones pueden cambiar, como de hecho ha ocurrido: por ejemplo, celebrar la eucaristía por la mañana, orar de pie durante el tiempo de la Pascua, hacer ofrendas por los difuntos, etc. Como criterios para mantener o cam-biar algunas de estas tradiciones, podemos señalar los principios cristológicos, apostólicos, católicos, litúrgicos y pastorales. Es decir, deben responder a la centralidad cris-tológica, tener su origen en la tradición apostólica, estar en armonía con la fe de la Iglesia universal, favorecer la vida litúrgica y servir a la edificación del pueblo de Dios.

Con todo, no hay que olvidar que desde San Basilio se afirmó la existencia de dos fuentes de la revelación –Escri-tura y tradición– para justificar las verdades o prácticas que no estaban suficientemente explicitadas en la Sagrada

4. Nicea (325), Constantinopla (381), Efeso (431), Calcedonia (451), Constantinopla II (553), Constantinopla III (680-681) y Nicea II (787).

Escritura. Existe el peligro de poner en pie de igualdad las dos realidades sin entender su mutua implicación, y de materializar el "contenido" de la tradición, confundiéndolo con las tradiciones eclesiásticas a las que nos hemos referido. Ni Trento ni Vaticano II resolvieron a fondo este problema.

De todas maneras la *DV* 8 y 9 da elementos para entender que la tradición ejerce el papel de complemento formal de la Escritura, pero no es otra fuente independiente. Si esto se acepta así, el diálogo con los reformadores es cada vez más fácil, máxime cuando también es más evi-dente que ellos enfatizaban la "sola escritura" en el sentido de prioridad decisiva y no de monopolio absoluto.

Con respeto a los dogmas[5], en sentido estricto se refie-ren a verdades reveladas, normativas y formalmente decla-radas por la autoridad eclesial. Los dogmas han de enten-derse en el contexto de las herejías. Su objetivo fue excluir el error y proteger la verdad para transmitirla íntegramente. Su función nunca ha sido la de esclavizar el espíritu sino la de confesar la fe, alabar al Señor y anunciar la verdad salvadora en todo su esplendor.

Los dogmas son irreformables según lo declaró Vaticano I (*DS* 3020, 3043). Su valor es permanente, no sólo en su contenido sino también en su forma, pues fue la expre-sión que el Espíritu sugirió a la Iglesia en un determinado momento. Sin embargo, no hay que olvidar que toda for-mulación, inclusive la dogmática, es histórica y, por tanto, limitada y relativa. Por eso, permanece abierta a la evo-lución histórica y más aún a la completud escatológica. Así, se admite la evolución del dogma pero siempre en el mismo sentido que lo entendió y lo entiende la Iglesia.

La actualización de un dogma acontece no en la supresión de la fórmula dogmática sino en la superación hermenéutica. Lo importante es mantener el sentido desig-

5. Los dogmas se retomarán nuevamente en la especialización funcional "Doctrinas".

nado por las palabras y propuesto por la Iglesia y proponerlo de nuevo a la vivencia de la comunidad. Así lo expresa la *GS* 62:

> Por eso a éstos se les invita a que manteniendo el método y exigencias propias de la ciencia teológica busquen siempre el modo más adecuado para comunicar la doctrina con los hombres de su tiempo, porque una cosa es el de-pósito de la fe o sus verdades y otra cosa el modo de enun-ciarlas, con tal que se haga con el mismo sentido y el mismo contenido.

Según la *DV* 8 el "progreso" de la tradición se da en tres líneas: (1) Por la contemplación; (2) por el estudio de los misterios de la fe; (3) por la predicación de los pastores. Pero sólo estos últimos pueden legitimar un determinado progreso. Tal evolución de los dogmas no va en la línea de la ciencia moderna que propone rupturas o substituye paradigmas, sino en la de la continuidad, desarrollo y pro-fundización de los datos e intuiciones, incluida la purifi-cación de las doctrinas erradas.

2. LA INTERPRETACIÓN

Esta especialización consiste en interpretar los datos encontrados en la primera especialización, en hacerlos inteligibles.

No todos los textos necesitan interpretación. Un texto matemático, por ejemplo, propio del campo de la teoría, no la necesita. Los términos y relaciones son claros, definidos, y existe una única interpretación para ese tipo de textos. Pero los textos propios del sentido común requieren de una interpretación, porque son muchas sus posibilidades. El conjunto de significaciones y valores propios de un determinado grupo humano difiere notablemente del sen-tido común de otros grupos humanos situados en otros luga-res, tiempos, circunstancias, etc.

La interpretación en general es una tarea compleja. Lonergan señala cuatro factores que la hacen más difícil en la actualidad:

> El primero es el surgimiento de una conciencia a la vez mundial e histórica: somos conscientes de que hoy existen muchas y diferentes culturas y que grandes diferencias separan las culturas actuales de las antiguas. En segundo lugar, se presenta el progreso de las ciencias humanas para las cuales la significación es una categoría funda-mental y, en consecuencia, la interpretación es una tarea fundamental. El tercer factor es la confusión reinante en la teoría del conocimiento y en la epistemología: la inter-pretación es precisamente un caso particular del cono-cimiento, a saber, el conocimiento de lo que significa un texto; se sigue de aquí que la confusión que afecta el conocimiento implica una confusión en la interpretación. El cuarto factor, finalmente, es la modernidad. El hombre moderno se ha esforzado en crear su propio mundo, li-berándose de la tradición y de la autoridad, elaborando su propia visión de mundo y reinterpretando así las vi-siones del pasado.

Lonergan propone como medio para afrontar estos problemas de la interpretación la aplicación del método teológico. "Solamente de esta manera se podrá distinguir y separar los problemas de la hermenéutica y los problemas de la historia, la dialéctica, la explicitación de los funda-mentos, las doctrinas, la sistematización y la comunica-ción." Hoy en día muchas de esas cuestiones se tratan como hermenéuticas y de hecho no lo son.

Lonergan define la hermenéutica a partir de los principios de interpretación y la exégesis como la aplicación de esos principios a una tarea particular. Señala tres opera-ciones exegéticas básicas:

– Comprender el texto.
– Juzgar la exactitud de la propia comprensión del texto.
– Expresar lo que se juzga ser la comprensión correcta del texto.

A. La comprensión del texto

Significa comprender el objeto al cual se refiere el texto, comprender las palabras empleadas en el texto, comprender el autor que empleó las palabras y llegar a tal

comprensión por medio de un proceso de aprendizaje, mu-chas veces, incluso como resultado de una conversión. Com-prender el objeto es saber qué objetos reales o imaginarios tenía en la mente el autor del texto. Cuanto mejor los conoce, mejor cumplirá su tarea.[6]

Comprender las palabras empleadas en el texto signi-fica entender lo mismo bajo esas mismas palabras. Cuando esto no sucede, surge la diferencia entre el intérprete y el controversista. Este último emprende su demostración de las equivocaciones del autor, sin notar que el único error consiste en que él aún no ha comprendido el significado exacto de las palabras empleadas en el texto. Las reglas de la hermenéutica y de la exégesis enumeran los aspectos a considerar para comprender el texto:

> Se trata de analizar la comprensión del texto, de determinar la intención del autor, de conocer el medio humano para el cual escribió, la ocasión en que lo hizo, la naturaleza de los medios lingüísticos, gramaticales y estilísticos que empleó. Sin embargo, a propósito de estas reglas es muy importante tener presente que no se comprende el texto porque se han observado las reglas, sino que, por el con-trario, se observan las reglas para llegar a comprender el texto. (Lonergan, 1988: 155)

Cuando el sentido de un texto es obvio, entendemos con el autor y a través de sus palabras el objeto al cual ellas se refieren. Pero a veces la interpretación se vuelve una tarea muy ardua.

---

6. A la hora de comprender el texto, Lonergan señala una postura equivocada, pero invocada por muchos: “el principio de la cabeza vacía”. El intérprete sólo tiene que mirar el texto y dejar que hable. Aunque esta postura está reclamando la necesidad de que el intérprete no haga decir al texto lo que él no dice, no constituye un punto de partida válido para una correcta interpretación. Sólo quien ha desarrollado su conciencia intencional podrá entender mejor lo que el autor realmente quiso decir (cfr. Lonergan, 1988: 152-153).

Se necesita dar otro paso para comprender el texto: llegar a comprender el autor –su país, su lengua, su época, su cultura, su manera de vivir y su mentalidad–, que en otras palabras quiere decir llegar a comprender el *sentido común* de otro lugar, otra época, otra cultura, otra menta-lidad. Para Lonergan, esa es la tarea del *erudito*:

> La frase, *entender el sentido común de otro*, no debe ser mal interpretada. No se trata de entender qué es el sentido común: esa es la tarea de un teórico del conocimiento. Tampoco se trata de hacer propio el sentido común del otro, de manera que lleguemos a hablar y a actuar como un ateniense del siglo V o como un cristiano del siglo I. Se trata de algo diferente. Así como el sentido común con-siste en entender que hay que decir o hacer en cualquier situación que se presente, así entender el sentido común de otro es entender lo que él diría en cualquiera de las situaciones que se presentan comúnmente en su lugar y tiempo.

La comprensión del texto no se hace sin tener en cuenta la *dimensión existencial* del problema hermenéutico. Entender el texto, las palabras y el autor puede suponer una ampliación del horizonte del propio intérprete y puede exigir una conversión intelectual, moral y religiosa[7]:

> El intérprete no llegará a conocer el objeto en cuestión sino en la medida en que impulse el proceso autocorrectivo de aprendizaje hasta llegar a una revolución en sus propios puntos de vista. Sólo después de haber efectuado un cambio radical al interior de sí mismo, podrá el intérprete adquirir una capacidad habitual para entender al autor. (Lonergan, 1988: 156)

---

7. La conversión intelectual consiste en la clarificación del proceso cognitivo. La conversión moral es la capacidad humana de optar por los valores y la conversión moral es el resultado de estar enamorado de Dios sin restricciones, ni reservas (cfr. Lonergan, 1988: 232-234).

La dimensión existencial de la hermenéutica no sólo lleva a revisar los propios puntos de vista sino también la *tradición* en que cada persona ha sido formada.

> La *tradición* puede ser inauténtica. Sucede cuando el mensaje original se diluye y se traduce en términos y significaciones calcadas de las presuposiciones y convicciones de quienes han esquivado la cuestión de la conversión radical. (Lonergan, 1988: 157)

Sólo en ese doble movimiento de revisión el interprete pasará a interesarse por lo que el texto quiere decir, por la realidad que está interpretando.

B. Juzgar si la propia comprensión del texto es correcta

Juzgar la propia comprensión del texto tiene el mismo criterio que cualquier juicio sobre las intelecciones del sentido común. El criterio consiste en preguntarse si todas las condiciones se han cumplido, para afirmar que algo es así y no de otra manera. Esto se relaciona directamente con el *contexto*. Éste tiene dos significaciones: la heurística y la actual. El sentido heurístico del contexto de la palabra es la frase; de la frase, el párrafo; del párrafo, el capítulo; del capítulo, el libro; del libro, el autor y todas las dimen-siones de su vida que marcan el por qué de esa obra y su desarrollo.

En sentido actual, el contexto corresponde a la red de preguntas y respuestas que surgen frente a un tema en un grupo humano. Cuando no se producen más preguntas pertinentes surge entonces la posibilidad de juzgar. Se han cumplido las condiciones para afirmar que algo es así y no de otra manera. Juzgar que una interpretación está com-pleta es algo que se descubre en el curso del proceso cuan-do se consigue una interrelación coherente entre las preguntas y las respuestas y se integran en una unidad superior.

> El surgir de esa integración es lo que nos hace capaces de reconocer que la tarea se ha cumplido y de declarar que

> nuestra propia interpretación es probable, altamente probable y, quizás, en algunos aspectos, cierta. (Lonergan, 1988: 160)

C. Expresar que lo que se juzga sea la comprensión del texto

Este punto hace surgir la cuestión de las categorías y el lenguaje que el exegeta tiene que emplear.

Lonergan, fundamentado en la conciencia intencional, sitúa la tarea del exegeta en el segundo nivel, el nivel de entender, y en la primera fase del método teológico. Esto quiere decir que su objetivo es comprender el texto como exegeta. Su preocupación es no confundir los problemas de la hermenéutica con los problemas de la historia, de la dialéctica, de la explicitación de los fundamentos, de las doctrinas, de la sistematización y de la comunicación:

> Es verdad que las otras siete especializaciones funcionales requieren una intelección de los textos. Éstos se entien-den, de alguna manera, en la investigación; pero el objetivo de la crítica textual es determinar no lo que el autor quiso significar, sino lo que escribió. Los textos se deben en-tender en la historia, pero el objetivo de ésta consiste en describir no lo que el autor quería comunicar, sino lo que se iba gestando en un grupo o colectividad. La dialéctica implica una intelección de los textos, pero a manera de confrontación hay divergencias entre los intérpretes y los historiadores, pero sus divergencias no pueden eliminarse con un estudio ulterior de los datos, ya que sus diver-gencias surgen de la opción y de los horizontes personales de cada uno; el objetivo de la dialéctica es invitar al lector a un encuentro, un encuentro personal en sus diver-gencias, con las personas del pasado que originaron o representaron la tradición, interpretaron y escribieron la historia. La intelección de los textos es importante para la dialéctica, que invita y reta al teólogo a una conversión, pero también es muy importante para la explicitación de los fundamentos, que objetiviza la conversión; aunque, por supuesto, objetivar la conversión es una cosa y otra cosa totalmente distinta es entender el texto. No menor impor-tancia tiene la intelección de los textos en la especiali-

> zación funcional de las doctrinas, pero aquí el interés del teólogo es la relación entre los orígenes de la comunidad y las decisiones a que llegó en sus crisis sucesivas de identidad. De manera semejante, una intelección sistemática de los objetos difiere claramente de una intelección de los textos hecha por el sentido común, aunque es a partir de los textos que se descubren los objetos. Final-mente, todo este esfuerzo por escuchar el pasado y tras-ponerlo al presente no tendría ningún objetivo, si no se estuviera dispuesto a decir a los hombres de hoy lo que significa para ellos. Por esta razón, la comunicación va-liéndose de todos los medios, busca presentar de mane-ra eficaz el mensaje descifrado por el exegeta, a cada indi-viduo y a cada clase y cultura. (Lonergan, 1988: 162-163)

Subrayar esta diferencia metodológica de cada una de las tareas de la teología no significa oponerse a otras opciones de interpretación (cfr. Gadamer, 1984: 378-414)[8], sino intentar "cerrar el paso al imperialismo ciego que selecciona algunos de los fines, insiste en su importancia, y niega el resto" (Lonergan, 1988: 163). Significa también afirmar "que hay tareas teológicas distintas que se realizan de maneras completamente diferentes (...) y que hay que realizar operaciones muy diferentes antes de llegar a la especialización funcional de la comunicación y decirle a la gente la significación precisa que el texto tiene para sus vidas" (Lonergan, 1988: 164).

En este último sentido, Lonergan aclara que si bien el exegeta muchas veces necesita del cambio del propio horizonte para llegar a entender un texto, esto no significa que su trabajo tenga como finalidad la comunicación de esa experiencia de su desarrollo personal.

> Su expresión es técnica en el sentido de que utiliza al máximo los instrumentos de investigación suministrados por la primera especialización funcional: gramáticas, léxicos, trabajos de lingüística comparada, mapas, cronologías,

8. Lonergan sitúa en la octava especialización del método la finalidad que Gadamer pide a la tarea exegética.

> manuales, bibliografías, enciclopedias, etc. Su expresión es igualmente técnica en la medida en que el intérprete relaciona funcionalmente su interpretación con trabajos anteriores en el mismo campo, resume lo que se ha hecho y aceptado, hace ver los fundamentos que lo impulsan a poner nuevas cuestiones e integra sus resultados con los resultados anteriores. (Ibídem: 165)

Que su lenguaje sea técnico no quiere decir que no se esfuerce por hacer accesible sus trabajos a los especialistas de ese campo y a los teólogos de las otras especializaciones del método. Los exegetas no se pueden contentar con des-cribir: también deben explicar cómo encontrar en su ex-periencia personal elementos de significación, cómo esos elementos pueden configurarse según los modos antiguos de significación y por qué en la antigüedad esos elementos se configuraban de esa manera.

Así, los destinatarios de sus trabajos se encontraran en posesión de instrumentos muy preciosos, conocerán todas las presuposiciones e implicaciones, podrán formarse una idea exacta de ellos y verificarán por qué esos elementos presentados por los exegetas son realidades desacostum-bradas, extrañas o arcaicas (ibídem: 167).

Finalmente, para una hermenéutica correcta del texto sagrado podría señalarse el siguiente decálogo herme-néutico (C. Boff, 1999: 209-226):

(1) Disposición sincera y orante para la escucha de la Palabra.
(2) Situar el texto en el contexto histórico.
(3) Establecer el "sentido textual" del pasaje bíblico (es más que el sentido literal, es el sentido pleno).
(4) Buscar el sentido actual del texto.
(5) Leer la Escritura en comunión con el conjunto de la Iglesia.
(6) Situarse en la tradición de la Iglesia.
(7) Considerar el texto dentro del conjunto del canon escriturístico.
(8) Leer la Biblia en clave cristológica.
(9) Seguir las indicaciones del magisterio de la Iglesia.

(10) La lectura de la Sagrada Escritura debe concretarse en la praxis del amor cristiano.

3. LA HISTORIA

En esta especialización funcional Lonergan anota el mismo problema que en la anterior. Se trata de una especialización difícil, pero no porque los historiadores no sepan lo que tienen que hacer, sino porque "el conocimiento histórico es una instancia del conocimiento, y pocas perso-nas poseen una teoría del conocimiento que sea satis-factoria" (Lonergan, 1988: 169).

Lo primero a tener en cuenta en esta especialización es la noción de "tiempo". Hay diversas nociones[9], pero aquí nos interesan dos: el tiempo que se refiere al número y a la medida (¿Qué hora es? ¿Qué fecha es? ¿Hace cuánto tiempo?) y el tiempo existencial,

> ... que no es un instante, un punto matemático sino un lapso de tiempo, de modo que nuestra experiencia de tiempo no es la de una sucesión de instantes, sino la de una sucesión a veces pausada, a veces rápida, de superposiciones de lapsos de tiempo. El tiempo de la experiencia se hace lento y aburrido cuando los objetos de la ex-periencia cambian lentamente y de manera previsible. Pero el tiempo se convierte en un remolino, cuando los objetos de la experiencia cambian rápidamente y de maneras nuevas e inesperadas. (Lonergan, 1988: 171)

La experiencia del tiempo existencial es individual y colectiva. El tiempo existencial individual se actualiza en el presente mediante las biografías y autobiografías; el tiem-po existencial colectivo, mediante cantos y relatos, narra-ciones y monumentos, etc. La significación –con sus fases, sus funciones, su capacidad de unir un grupo, cuando se posee una significación común, o de dividirlo, cuando se tienen significaciones opuestas–, ejerce un papel funda-

9. Para ver las diferentes nociones de tiempo a lo largo de la historia, cfr. Lonergan (1999: 155-158; 1988: 170).

mental como elemento de control y constitución de ese tiempo existencial.

El tiempo propio de la especialización funcional de la historia es el tiempo existencial colectivo. La tarea del historiador va más allá de la tarea del exegeta. Si éste tiene que determinar lo que los textos o las personas querían significar, el historiador

> …quiere captar lo que se iba gestando en los grupos particulares (…) determinar lo que, en la mayoría de los casos, los contemporáneos no saben (…) primero, porque la experiencia es individual mientras que los datos de la historia reposan en la experiencia de muchos; segundo, porque el curso real de los acontecimientos no solamente resulta de aquello a que tienden las personas, sino, también de sus inadvertencias, errores y deficiencias en la acción; tercero, porque la historia no predice lo que sucederá sino que saca las conclusiones de lo que ha sucedido; y, cuarto, porque la historia no es únicamente un asunto de recopilación y examen de todos los elementos de prueba valiosos, sino que también implica un número de descubrimientos entrelazados que ponen de manifiesto los problemas significativos y los factores operativos. (Lonergan, 1988: 172-173)

Hay que tener en cuenta que la historia y las ciencias naturales se distinguen por su objeto. Los objetos de las ciencias naturales no están constituidos por actos de significación, porque los descubrimientos de las ciencias naturales se expresan en sistemas universales mientras que los de la historia lo hacen a través de narraciones y descripciones que se refieren a personas, lugares y tiempos particulares.

Por el contrario, la relación de la historia con las ciencias humanas es muy estrecha, pues todas tienen la significación como elemento constitutivo y controlador del actuar humano. Es interesante anotar que aquí Lonergan muestra las ventajas de practicar la interdisciplinariedad:

> … mientras más conocimientos de psicología y sociología tenga el historiador, tanto más aumentarán sus poderes

> interpretativos. Y, a su vez, mientras mayores sean los logros del historiador, tanto más amplio será el campo de los elementos de prueba referentes a la expresión y a la acción humanas que se abre a la investigación psicológica y sociológica. (Lonergan, 1988: 174)

Después de delimitar el tiempo al que se refiere la especialización de la historia y la tarea del historiador, Lonergan pretende aclarar en qué consiste el conocimiento histórico, con el objeto de contribuir a responder a las difi-cultades que se encuentran en la actualidad para ejercer esta especialización.

Como ya vimos, conocer es el proceso de experimentar, entender, juzgar y decidir. El conocimiento histórico, por tanto, implica la experiencia histórica, el entender his-tórico, el juzgar histórico y el decidir histórico.

La experiencia histórica es la experiencia de sentirse constituido por el pasado y por la tradición en que se fue formado. Lo que sucede en el nivel individual es semejante al nivel del grupo. Una comunidad sin pasado queda a las puertas de la desintegración. La experiencia histórica co-mienza a ser objeto de conocimiento histórico en la medida en que se objetiva. Las autobiografías, las biografías y las narraciones representan un intento, muy sencillo pero valioso, de conservar la historia de los individuos y de las comunidades. Propiamente las biografías serían tarea de los biógrafos, no de los historiadores, porque éstos tienen un contexto más amplio de investigación histórica. Su centro de interés pasa "del individuo al grupo, de la vida privada a la vida pública, del curso de una vida particular al curso de los asuntos de la comunidad" (ibídem: 178).

Las narraciones se sitúan en la historia precrítica, que consiste en promover el conocimiento del pasado. Su finalidad es de orden práctico: que el grupo se conozca a sí mismo, que tenga una identidad para que pueda funcionar como grupo.

La historia crítica, que constituiría propiamente la especialización funcional de la historia, va más allá de los

objetivos de la historia precrítica. Ella se especializa en el tercer nivel de la conciencia intencional, en el nivel de juzgar. Se esfuerza por establecer lo que realmente sucedió en aquello que se narra.

La historia crítica pasa por dos momentos. En el primero, el historiador llega a comprender más las fuentes (entender histórico). En el segundo momento, el historiador usa inteligentemente las fuentes que ha comprendido para llegar a comprender el objeto a que ellas se refieren (juzgar histórico). En el primer caso se dedica a identificar autores, entendiéndolos, investigando sus fuentes, etc.; y en el segundo dirige su atención al objetivo principal: la com-prensión del proceso a que se refieren las fuentes, com-prensión de lo que se iba gestando en la comunidad.

En los dos casos es un proceso *heurístico* (pone a la luz los datos pertinentes); *extático* (guía al investigador desde sus perspectivas iniciales hasta las perspectivas propias del objeto); *selectivo* (de la totalidad de los datos escoge los pertinentes); *crítico* (de un contexto traslada a otro contexto los datos que de otra manera podrían tomarse como per-tinentes a las tareas actuales) y *constructivo* (enlaza los datos que han sido escogidos en una red de vínculos interco-nectados, los cuales fueron apareciendo en la medida que fue progresando la comprensión del investigador).

La historia crítica llega así, mediante ese proceso, a dar un juicio sobre lo que se estaba gestando en un determinado momento histórico. Ese juicio "no aspira a ser más que la mejor opinión disponible" (Lonergan, 1988: 185), porque toda investigación está siempre abierta a las nuevas posibilidades que favorecen el descubrimiento de nuevas fuentes o de eventos posteriores que hacen revisar los juicios dados en el pasado.

La historia crítica de segundo grado es el juicio que otros historiadores hacen de las obras de un determinado historiador. El proceso se extiende a la comprensión y al juicio del proceso seguido por el historiador en la realización de su tarea. Este estudio crítico de las obras de los histo-

riadores nos da mayor confiabilidad para su utilización en las siguientes investigaciones.

Por último, es importante anotar que la finalidad de esta especialización es diferente a la de la octava especialización, la de comunicaciones. Ésta se limita a la historia y excluye todo lo que pertenece a la comunicación, no porque ella no tenga que ser comunicada, sino porque la comunicación necesita primero adquirir el conocimiento histórico y mantenerlo actualizado (Lonergan, 1988: 187).

4. LA DIALÉCTICA

El objetivo de la dialéctica es muy ambicioso. Se ocupa de los conflictos que surgen de las diferentes experiencias, entendimientos y juicios[10] con la finalidad de conseguir un punto de vista más amplio (Lonergan, 1988: 128-129).

La base de los conflictos radica en el horizonte[11] que cada uno tiene y a partir del cual experimenta, entiende, juzga y decide sobre algún dato de la realidad. Los horizontes son los contextos que estructuran todas las intencio-nes, afirmaciones y hechos de la vida de cada persona. Lo que no está en el propio horizonte queda fuera de los propios intereses y del conocimiento; al mismo tiempo, los hori-zontes son la condición y limitación de ulteriores progresos. En esto radican sus ventajas y límites.

Las diferencias, como fruto de diversos horizontes, pueden ser de tres tipos: complementarias, genéticas o dialécticas.

10. Corresponden a los tres primeros niveles de la conciencia intencional y a las tres especializaciones funcionales previas a la dialéctica.

11. "En el sentido liberal la palabra horizonte indica el círculo limitante, la línea en que parece que se encuentran la Tierra y el cielo. Esa línea es el límite del propio campo de visión. Cuando la persona avanza la línea retrocede delante de uno y se cierra por detrás, de manera que, según los diferentes lugares en que la persona se encuentre, hay diferentes horizontes." (Lonergan, 1988: 229)

Por *horizontes complementarios* entendemos el conjunto de horizontes que a pesar de reconocerse diferentes, se necesitan mutuamente. Por ejemplo, el amplio mundo de las profesiones muestra su enorme diversidad. Sin embar-go, todos reconocen que ellas en su conjunto se necesitan para el funcionamiento de este mundo en el que vivimos la vida (Lonergan, 1988: 230).

Los *horizontes genéticos* hacen referencia a las diferentes etapas de un mismo proceso (ibídem). El método teológico que estamos presentando es un ejemplo de este tipo de horizontes.

Los *horizontes dialécticos* son aquellos que presentan diferencias opuestas. En ellos se opone lo verdadero a lo falso, el bien al mal, lo inteligible a lo ininteligible (ibídem). La especialización funcional de la dialéctica pretende diferenciar estos tipos de horizontes y trabajar con los dia-lécticamente opuestos, para intentar, sin negar las diferen-cias, encontrar un punto de vista más amplio que permita establecer algún tipo de diálogo.

No todas las diferencias son dialécticas. Unas se iluminan fácilmente con la contribución de los nuevos datos. Otras son diferencias de perspectivas que muestran la complejidad de la significación humana y sus inmensas posibilidades. Pero las diferencias de las que se ocupa la dialéctica son las que provienen de una teoría del conoci-miento, de una actitud ética o de una visión religiosa dife-rente. Ellas sólo se pueden superar mediante la conversión intelectual, moral o religiosa, respectivamente.

La necesidad de la conversión es fruto de la realidad humana. El sujeto no sólo se abre a mayor conocimiento, a la más alta jerarquía de valores, al amor irrestricto de Dios en su corazón, sino también se puede ir cerrando en un proceso que Lonergan llama *las desintegraciones* (Loner-gan, 1988: 237). El desarrollo que el individuo, la sociedad y la cultura han construido a través de muchos siglos, puede desintegrarse. Aunque la intencionalidad humana impulse al sujeto a alcanzar la autotrascendencia cognos-citiva, él tiene que hacer un verdadero esfuerzo para

realizarla coherentemente. El campo del sentido común lo reclama para lo inmediato y concreto, y a veces no le permi-te ver la necesidad de entrar en el campo de la teoría, y menos aun en el campo de la interioridad.

Aunque el imperativo ético apele constantemente a la conciencia humana, el atractivo del poder, de la riqueza y del placer pueden justificar una negación de los valores fundamentales. Así mismo, aun cuando el preguntar irres-tricto del ser humano sea un preguntar sobre Dios, la ne-cesidad de lo tangible, lo palpable, lo concreto puede fun-damentar que toda búsqueda más allá de eso sólo sea fragilidad humana, ilusión compensatoria o evasión de las tareas históricas.

La posibilidad de la desintegración es real y puede alcanzar proporciones enormes. Puede ser entendida como un nuevo progreso, puede ser disimulada con un autoengaño y puede ser perpetuada con una lógica que tiene su propia consistencia. Todo esto ocurre porque las convicciones y los compromisos se fundan en juicios de hecho y juicios de valor.

Ya estudiamos cómo una gran parte del conocimiento tiene su fundamento en la creencia, en los resultados obtenidos por otros. El contexto cultural, social y religioso es aceptado por cada persona a partir de que cree en él. El problema consiste en que puede tratarse de un contexto desintegrado. Además, las desintegraciones pueden usar en su favor el poder del mercado, del sistema educativo, de los medios de comunicación[12] y favorecer desintegra-ciones humanas más grandes.

La dialéctica pone a la luz las diversas comprensiones y juicios de una misma realidad, como también las desinte-graciones que pueden haber ocurrido a lo largo de una tradición social, cultural o religiosa.

---

12. No estamos negando los inmensos beneficios de estos medios cuando favorecen las conversiones. Sólo estamos destacando su papel negativo cuando están al servicio de las desintegraciones.

Esta especialización tiene dos tareas. La primera consiste en completar las tres primeras especializaciones funcionales a partir de su especificidad propia, correspondiente al cuarto nivel de la conciencia intencional: la referencia a los valores. Debe añadir a la interpretación que entiende en la segunda especialización, una interpretación de valor; a la historia que juzga lo que se estaba gestando en un espacio y tiempo determinados en la tercera especialización, una historia que valora las realizaciones y discierne el bien del mal presente en ellas y tiene que dirigir la investigación, primera especialización funcional, para cumplir los objetivos trazados (ibídem: 239). De esta manera, la dialéctica completa la primera fase de la teología:

> ... porque estas especializaciones funcionales (la investigación, la interpretación y la historia), en la forma en que las hemos concebido nosotros, se acercan al pasado, pero no llegan a un encuentro con él. Hacen disponibles los datos, clarifican lo que se quiso decir, narran lo que ocurrió. Pero un encuentro es más que eso. Es encontrar a las personas y apreciar los valores que representan, criticar sus defectos, y permitir que la propia vida sea puesta en cuestión, hasta en sus mismas raíces, por las palabras y los hechos de esas personas. Además, tal encuentro no es solamente una adición opcional a la interpretación y a la historia. La interpretación depende de la autocomprensión; la historia que uno escribe depen-de de su propio horizonte; y el encuentro es el único cami-no en que se puede poner a prueba la autocomprensión y el horizonte de cada uno. (Lonergan, 1988: 240-241)

La segunda tarea de la dialéctica corresponde al tratamiento de las diferencias básicas, fruto de horizontes opuestos, por ende situados al nivel existencial, que sólo se eliminan por la conversión intelectual, moral y/o religiosa. Después de definir las tareas de la dialéctica, Lo-nergan pasa a describir su estructura. La dialéctica tiene dos niveles: el superior, los operadores, y el inferior, los materiales sobre los cuales se ha de operar. Los operadores

son dos: desarrollar las posiciones y retroceder las contra-posiciones. Las posiciones son las que se identifican con las afirmaciones compatibles con la conversión intelectual, moral y religiosa. Las contraposiciones son afirmaciones incompatibles con las conversiones. Antes de operar sobre los materiales, hay que reunirlos, completarlos, compa-rarlos, reducirlos, clasificarlos y seleccionarlos, con el fin de tener una mayor comprensión sobre ellos y una mayor claridad sobre las oposiciones irreconciliables.

La dialéctica se propone, entonces, como método, y su ejecución será diferente según la persona haya pasado o no por la triple conversión, o por alguna de ellas. En el primer caso, la persona sabrá por experiencia lo que es la conversión intelectual, moral y religiosa. No tendrá grandes dificultades en distinguir las posiciones de las contrapo-siciones, hacer avanzar las primeras y retroceder las se-gundas. En el segundo caso, la ejecución del método de la dialéctica resulta más difícil. Podrá reconocer las afirma-ciones radicalmente opuestas pero como la persona aún no se ha convertido, tomará las posiciones por contrapo-siciones y su desarrollo será aún más opuesto.

Esta situación se presenta porque en la dialéctica el trabajo va más allá de la ciencia empírica. Entra en contacto con personas y con los valores que ellas representan. Lo que está en juego es la autenticidad del sujeto humano y esa autenticidad nunca es una posesión pura, acabada, realizada. Siempre tiende hacia la autenticidad, sin poder evitar muchos logros y desviaciones en el camino. Sólo ese constante autotrascender en el nivel cognoscitivo y moral hará posible realizar la conversión y encontrar el punto de vista comprehensivo que permita continuar desarrollando las posiciones y retrocediendo las contraposiciones. Esta acción es recíproca: así como la propia autotrascendencia hace al sujeto capaz de conocer cuidadosamente a los otros y juzgarlos imparcialmente, es mediante el conocimiento y las apreciaciones de aquéllos como llegamos a conocernos a nosotros mismos, a completar y agudizar nuestra per-cepción de valores.

En el método teológico, la tarea de los teólogos y teólo-gas en esta cuarta especialización funcional consiste no en probar su posición sino en presentar la diversidad existente y enseñar los elementos probatorios que permiten sacar a la luz las raíces de tal diversidad. De esta manera atraerá a quienes aprecian la autenticidad humana y los convidará a alcanzarla mediante ese procedimiento dia-léctico que tiene posibilidades de conseguir un punto de vista superior en la medida en que están dispuestos a buscar la autotrascendencia cognoscitiva, moral y religiosa. En efecto,

> …la idea básica del método que estamos tratando de desarrollar se apoya en el descubrimiento de lo que es la autenticidad humana, y en mostrar como apelar a ella. No es un método infalible, porque los hombres fácilmente permanecen en la inautenticidad; pero es un método pode-roso, porque la autenticidad es la necesidad más profunda del hombre y la realización que más se estima en él. (Lonergan, 1988: 247)

5. LOS FUNDAMENTOS

Esta especialización funcional marca el paso de la primera a la segunda fase del método teológico. En la primera, la fase mediadora, la reflexión teológica recupera la tradición religiosa, determina cuáles han sido los ideales, las creencias y las realizaciones más representativas de la religión estudiada. En la segunda fase, la fase mediada, la reflexión teológica toma una opción más personal: debe afirmar las doctrinas, sistematizarlas y comunicarlas a los contemporáneos.

Hacer explícitos los fundamentos[13] es sentar la base de esta opción más personal (Lonergan, 1988). Esta base

---

13. Los fundamentos que se buscan en esta especialización no son los de la totalidad de la teología. Son los de las tres últimas especializaciones. Tampoco se refieren a la totalidad de los fundamentos de estas especializaciones. Ellas dependen también de las especializaciones de la primera fase. Se buscan los fundamentos

la constituyen las conversiones intelectual, moral y religiosa. Si en la primera fase la conversión no representa un criterio básico para realizar esas especializaciones[14], en la segunda fase es un criterio decisivo, porque aquí el teólogo decide el marco en el que las doctrinas cobrarán sentido, la sistematización se realizará y la comunicación se ejercerá de manera más efectiva (Lonergan, 1988).

Los fundamentos tienen su raíz en el cuarto nivel de la conciencia intencional, el nivel de la decisión (Lonergan, 1988: 262). Ella no tiene nada de arbitrario. Está orientada por la búsqueda de la autenticidad humana, que se somete incondicionalmente a las exigencias del espíritu: sé atento, inteligente, razonable, responsable, ama. Tal decisión su-pone tomar conciencia de los múltiples horizontes que pue-de tener la realidad humana y da importancia a la libertad vertical para escoger el horizonte que puede llevar a la mayor realización.

La conversión como fundamento de esta segunda fase del método teológico no significa un conjunto de premisas fijas e inmutables de las cuales se deducen las otras con-clusiones. Significa un cambio fundamental y decisivo en la realidad humana del teólogo (ibídem: 264), que motiva una actitud crítica frente a sí mismo, para descubrir lo que tiene de inauténtico y orientarlo radicalmente hacia la autenticidad humana.

---

indispensables para pasar del discurso indirecto que expone las convicciones de los otros al discurso directo que implica una toma de posición (cfr. Lonergan, 1988: 261).

14. La conversión es operativa, no sólo en la especialización funcional de los fundamentos, sino en las especializaciones de la primera fase. Sin embargo, en la primera fase la conversión no es un prerrequisito: cualquier persona puede investigar, interpretar, escribir historia, identificar las posiciones contrarias. En esta fase el teólogo aún no necesita tomar partido; su función es recuperar el pasado, lo que otros han pensado, creído y realizado (cfr. Lonergan, 1988: 262).

Afirmar que la conversión es la base de la explicitación de los fundamentos, no significa alcanzar una uniformidad en la tarea teológica que se desarrolla en la segunda fase. La conversión se manifiesta en palabras y hechos que –se-gún el campo de la significación en el que estemos situados– darán pluralismo a la expresión de esa opción fundamental. Igualmente, en la medida en que la reflexión se desarrolle, resultará también una multiplicidad de teologías que ex-presan la misma fe. Ser capaz de aceptar ese pluralismo abre las puertas para entender los diferentes desarrollos de las tradiciones religiosas, así como los múltiples pro-gresos y retrocesos que suceden en ese camino.

Explicados los fundamentos de la reflexión teológica en esta segunda fase y la pluralidad de su expresión de acuerdo con la diferenciación o indiferenciación de la conciencia intencional, abordaremos las categorías que deben ser empleadas en el desarrollo teológico.

Así como la teología medieval, por ejemplo, utilizó las categorías aristotélicas para clarificar su pensamiento y darle coherencia, Lonergan utiliza las categorías que sur-gen de la autoapropiación de la conciencia intencional.

Las categorías son las determinaciones del cuestionamiento irrestricto de la conciencia intencional. Hay categorías generales y especiales. Lonergan no las determina, pues su propuesta es metodológica:

> La tarea del metodólogo es preliminar; consiste en indicar las cualidades que deben tener las categorías teológicas, el grado de validez que se les debe exigir, y cómo se obtienen categorías dotadas de las cualidades y de la validez deseadas. (Lonergan, 1988: 275)

El cristianismo, religión que comenzó hace dos milenios y tiene sus raíces en la cultura judía, es llamado a difundir su mensaje de modo universal. Por eso, una teología que tiene el papel de reflexionar sobre esa religión y orientar sus esfuerzos a una comunicación universal, debe poseer una base transcultural.

El método trascendental, que fundamenta el método teológico, tiene una base transcultural, no en su formulación, sino en el esquema de la conciencia intencional propia de todo ser humano de cualquier cultura, raza o condición. Igualmente, el amor de Dios derramado en nues-tros corazones tiene una base transcultural. Es un hecho independiente de la cultura, del tiempo o del lenguaje.

Hemos de tomar la propuesta de categorías teológicas transculturales como un modelo.[15] Es tarea del teólogo decidir si estas categorías pueden ser teológicas o si sólo son un modelo para encontrar las categorías teológicas apropiadas.

La base de las categorías teológicas generales la conforman el sujeto que atiende, pregunta, reflexiona y delibera, junto con las operaciones que resultan de atender, inquirir, reflexionar y deliberar, y la estructura en el interior de la cual se producen tales operaciones. Es el sujeto autotrascendente, que no es un sujeto abstracto, sino el teólogo particular que se dedica a la tarea teológica en un espacio y tiempo determinados.

Estos términos y relaciones básicas del sujeto concreto pueden diferenciarse de muchas maneras:

- Las operaciones que se realizan.
- Los esquemas de experiencia en que ocurren estas operaciones: biológico, estético, intelectual y dramático.
- La diferente cualidad de conciencia en los niveles sensitivo, intelectual, racional y responsable.
- Las diferentes maneras como las operaciones tienden a realizar su propósito: el del sentido común y el de las ciencias, el de la interioridad y el de la filosofía, el de la vida de oración y el de la teología.

---

15. Los modelos no pretenden ser descripciones de la realidad ni hipótesis sobre ella; sólo conjuntos de términos y relaciones útiles para guiar las investigaciones, formular hipótesis y hacer descripciones. Cfr. Lonergan (1988, 277).

- Los diferentes campos de significación y los diversos mundos de significados que resultan de modos diferentes de proceder: el mundo de la inmediatez, dado en la experiencia inmediata y confirmado por el conjunto de respuestas satisfactorias; el mundo del senti-do común y de las ciencias, de la interioridad y de la filosofía, de la religión y de la teología.
- Las diferentes estructuras heurísticas en el interior de las cuales se ordenan las operaciones con el objetivo de alcanzar sus fines; la estructura heurística clásica, estadística, genética y dialéctica y la que las engloba a todas, la estructura heurística integral (para Lo-nergan esta estructura corresponde a su noción de metafísica).
- El contraste entre la conciencia diferenciada, que pasa fácilmente de un modo de operar en un mundo deter-minado a otro modo de operar en un mundo diferente, y la conciencia indiferenciada, que sólo admite el sentido común y juzga extraño e incomprensible todo mensaje que venga de los mundos de la teoría, de la interioridad o de la trascendencia.
- La diferencia entre los que llegaron a una conversión religiosa, moral o intelectual y los que no se han convertido.
- Las posiciones y las contraposiciones, modelos y cate-gorías opuestas dialécticamente.

A partir de esta base es más fácil entender la experiencia religiosa y su expresión en una teología. Todo desa-rrollo humano se puede entender como el proceso que va desde las operaciones globales de baja eficiencia, pasando por la diferenciación y la especialización, hasta la inte-gración de las especializaciones ya perfeccionadas.

Para deducir las categorías teológicas especiales, el punto de partida es la intencionalidad y en concreto el método trascendental. El sujeto humano es intelectualmente autotrascendente cuando conoce, moralmente auto-trascendente cuando tiende a los valores, y afectivamente autotrascendente cuando se enamora. La experiencia de

estar enamorado es un estado dinámico que se manifiesta en actos interiores y exteriores que constituyen la base para establecer las categorías teológicas especiales. Estas derivan de:

- La experiencia religiosa.[16]
- Los sujetos reunidos en comunidad, servicio y testimonio.
- La historia de salvación y de la realización de esa historia mediante la promoción del Reino de Dios entre los hombres.
- La fuente del amor: Dios mismo (en la tradición cristia-na: del Espíritu que nos santifica, del Hijo que nos redimió, del Padre que nos envió a su Hijo).
- La diferenciación entre la autenticidad y la inautenticidad.
- El progreso, decadencia y redención (Lonergan, 1988: 283)

En resumen, la base para las categorías teológicas generales es el sujeto auténtico o inauténtico, y la base para las categorías teológicas especiales es el cristiano auténtico o inauténtico. Hacer lo anterior supone autoapro-piarse de la conciencia intencional como base para un control metódico de su tarea y como prioridad para entender a los otros sujetos, sus relaciones sociales, su historia, su religión, sus ritos y su destino. La purificación de las ca-tegorías, la eliminación de lo inauténtico, se prepara en la dialéctica y se realiza cuando el teólogo y la teóloga llegan a la autenticidad por medio de la conversión religiosa, moral e intelectual.

---

16. Es importante la llamada que Lonergan hace a los teólogos para poder derivar las categorías de la experiencia religiosa. “Es necesario también que se dé en el teólogo un desarrollo espiritual que le permita a la vez penetrar en la experiencia de los otros y forjar los términos y relaciones que expresen esta experiencia.” (Lonergan, 1988: 283)

En la quinta especialización funcional la derivación de estas categorías aún es un modelo, como conjuntos engranados de términos y relaciones. La utilización y la aceptación de las categorías como hipótesis sobre la realidad se dará en las próximas especializaciones funcionales. El proceso teológico se desarrolla como una especie de mo-vimiento de tijeras, cuyo filo superior son las categorías y el inferior los datos que interactúan continuamente.

Así, la teología es fruto de un proceso evolutivo que se apoya, de un lado, en la base transcultural y, de otro, en los datos cada vez más organizados. La teología es un proceso evolutivo y esta especialización se ocupará, en gran parte, de los orígenes, de la génesis, del estado actual, de las transformaciones y posibles adaptaciones de estas catego-rías a los desafíos de cada presente.

6. LAS DOCTRINAS

Esta especialización se refiere a las diversas clases de doctrinas, a sus funciones y variaciones, a la permanencia de los dogmas, al pluralismo cultural, a la unidad de la fe y al sentido de la autonomía de la tarea teológica.

A. Clases de doctrinas

Se distinguen diferentes tipos de doctrinas: las fuentes primarias, las doctrinas de la Iglesia, las doctrinas teológicas y las doctrinas metodológicas. Estas últimas son las propias de la especialización funcional que estamos presentando.

En las fuentes primarias se debe distinguir entre la doctrina del mensaje original y las doctrinas relativas a la misma. La Sagrada Escritura es la doctrina del mensaje original. La tradición apostólica es la doctrina de la doctrina original. Las enseñanzas de la Iglesia no se limitan a una simple reafirmación de la Escritura o de la tradición. Res-ponden a cuestiones de cada época, que exigen respuestas que van más allá de las que las fuentes primarias pueden ofrecer.

Las doctrinas teológicas se refieren a las elaboraciones de los teólogos que –marcadas por los recursos disponibles de cada época y las necesidades del momento– dieron origen a diferentes teologías que caracterizan cada período his-tórico. Se habla entonces de la teología propia del período patrístico, del medieval, del moderno, etc.

Las doctrinas metodológicas responden a los problemas percibidos en el pasado y que aún persisten: controversias entre los tomistas y escotistas, entre católicos y protestantes, entre jesuitas y dominicos, entre los diversos protestantes, entre los teólogos de la liberación y otros teólogos. Detrás de tales controversias Lonergan ve pro-blemas fundamentales sobre el conocimiento. Se propone entonces reflexionar sobre los presupuestos epistemoló-gicos que se funden en un método capaz de "determinar cómo podrían o deberían operar los teólogos" (Lonergan, 1988: 289).

Finalmente, existen las doctrinas "que se obtienen por la aplicación del método que distingue las especializaciones funcionales y emplea la especialización funcional llamada establecimiento de las doctrinas para seleccionar las doctrinas en el interior de las múltiples posibilidades presentadas por la especialización funcional de la dialéctica" (Lonergan, 1988: 289-290).

B. Las funciones y variaciones de las doctrinas

Las doctrinas son significaciones humanas del misterio trascendente. Sus funciones son las mismas de la significación: son comunicativas, eficientes, constitutivas y cognitivas. Son comunicativas en la medida en que pasan el mensaje original hasta nuestros días. Son eficientes porque guían, iluminan y aconsejan el actuar humano. Son constitutivas porque informan la vida de los individuos y de las comunidades. Son cognoscitivas porque permiten conocer la revelación ocurrida en el pasado.

Además, las doctrinas tienen una función normativa: orientan el camino para vivir adecuadamente la experiencia

de fe. Sin embargo, a veces, son adulteradas y necesitan una purificación. Aquí el método teológico presta su servicio al traer a luz las posiciones y las contraposiciones en la cuarta especialización funcional, y promover la conversión en la quinta especialización funcional:

> ... debe notarse que el carácter normativo de las doctrinas, indicado aquí, pertenece a la especialización funcional que se deriva de las dos especializaciones anteriores, la dialéctica y la explicitación de fundamentos. Es una nor-matividad que resulta de un método determinado. Es una normatividad distinta de la que se atribuye a las opiniones de los teólogos en virtud de su eminencia personal o de la alta estima en que son tenidos en la Iglesia o entre sus superiores jerárquicos. Finalmente, es claro que la nor-matividad de cualquier conclusión teológica es distinta y dependiente de la normatividad que se atribuye a la reve-lación divina, a la Escritura inspirada o a la doctrina de la Iglesia. (Lonergan, 1988: 291)

Las variaciones en las doctrinas son las múltiples posibilidades de expresión que ellas tienen, dependiendo de la cultura en que están inmersas. Esto supone aceptar la noción empírica de cultura como "conjunto de valores y significaciones que informan un determinado modo de vida" (ibídem: 9).

Las doctrinas cristianas se han transmitido en el con-texto de la cultura clásica y por eso, junto con la doctrina, se asimilaba una cultura determinada. Hoy la noción de cultura empírica impone el desafío y la exigencia de la inculturación.

C. La permanencia de los dogmas

Frente a las variaciones que pueden tener las doctrinas, surge la pregunta por los dogmas. Ellos son doctrinas permanentes. Entonces ¿cómo hablar de desarrollo e historicidad? Sólo es posible si se pasa de la noción de cultura clásica a la noción empírica. Y, además, si se las sitúa en la estructura siempre abierta del espíritu humano

y sus preceptos trascendentales: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable, ama.

La autoapropiación de la conciencia intencional nos aclara sobre la diferenciación de la conciencia en los diversos campos de significación y, por tanto, nos permite captar mejor la historicidad y el desarrollo de las doctrinas. Estos diversos campos caracterizan los seis estadios del desarrollo cultural que señala Lonergan: la reinterpretación de la aprehensión simbólica, la purificación filosófica del antropomorfismo bíblico, el uso ocasional de la significación sistemática, la doctrina teológica sistemática, la doctrina de la Iglesia formulada en categorías dependientes de la doctrina teológica sistemática y la complejidad del desarrollo contemporáneo.

La aprehensión simbólica es propia del mito, de la saga, de la leyenda, de la magia, de la cosmogonía, del apocalipsis y de la tipología. Aún no se tiene dominio sobre la significación lingüística ni se distinguen las funciones efectiva y constitutiva de la significación. Los símbolos pre-tenden ofrecer entonces esa significación del ser humano y su mundo. En aquella época, tal como en ésta, los símbolos pueden ser reinterpretados para conseguir una aproxi-mación mayor a la verdad. De la misma manera, se hace una reinterpretación en el contexto de las preocupaciones filosóficas para intentar alcanzar las definiciones más allá de la propia medida.

Los concilios griegos fueron el primer paso en la significación sistemática. Sin embargo, la lectura de esos concilios en otros contextos –lógico, metafísico, etc.– dificulta inmensamente entender su significado y el avance que representaron en relación con el estadio anterior.

La escolástica posterior es el ejemplo de un contexto plenamente metafísico y profundamente autoconsciente. Fue un esfuerzo por obtener una asimilación coherente y ordenada de la tradición cristiana. De Anselmo de Canter-bury a Tomás de Aquino observamos el desarrollo de un siglo y medio de incesante trabajo empleando el *corpus aristotélico* como infraestructura. Lo positivo de este desa-

rrollo fue la realización de la significación sistemática. Sin embargo, el desarrollo continúa y lo que fue bueno en ese momento hoy es insuficiente para responder a los nuevos desafíos de los contextos evolutivos.[17]

Las doctrinas de la Iglesia y las doctrinas teológicas pertenecen a diferentes contextos. Las primeras expresan el conjunto de significaciones y valores que informan la vida cristiana; las segundas pretenden conocer y comprender la tradición cristiana promoviendo su desarrollo. Tanto sus finalidades como su alcance son diferentes. Las doctrinas de la Iglesia comúnmente no son sistemáticas sino postsistemáticas. De hecho, la teología ayuda a la sistematización de esas doctrinas. Sin embargo, ellas van más allá de la teología.

La complejidad del mundo contemporáneo lanza desafíos enormes. De una concepción unificada del mundo pasamos a un cambio radical. La ciencia se consideraba como el conocimiento cierto de las cosas por sus causas. Hoy la certeza pasó a ser probabilidad. La ciencia también se refería a lo universal y necesario. Hoy la comprobación de la realidad se ha encargado de clasificar lo necesario y lo universal como nociones marginales. La erudición tendía a conseguir la elocuencia humanística. Hoy sólo la co-laboración de muchos nos puede aproximar a una visión siempre incompleta del sujeto humano y sus aspiraciones profundas.

Lonergan propone abordar la complejidad del mundo contemporáneo y los desafíos que presenta a partir de la vuelta a la interioridad. En ella encontramos los fundamentos del método trascendental, que permite la profunda interdisciplinariedad de las ciencias y sus métodos.

---

17. Lonergan entiende por contexto evolutivo la sucesión de textos que expresan una mentalidad de una misma comunidad histórica. El desarrollo del magisterio responde a una serie de contextos evolutivos que fueron respondiendo a los nuevos desafíos que se presentaban en diferentes épocas. Cfr. Lonergan (1988: 303-304)

Lonergan muestra cómo en la historia de la filosofía fue realizada de diversas maneras la vuelta a la interioridad: desde Descartes, pasando por Kant, hasta los idea-listas alemanes del siglo XIX. Un cambio más acentuado se produjo al pasar del conocimiento a la fe, a la voluntad, a la conciencia, a la decisión y a la acción: Kierkegaard, Schopenhauer, Newman, Nietzsche, Blondel. Sobre este recorrido, afirma:

> La dirección de este cambio es correcta, en el sentido de que el cuarto nivel de la conciencia intencional (el nivel de la deliberación, la evaluación, la decisión, la acción) eleva los niveles anteriores de la experiencia, la com-prensión y el juicio. Va más allá de ellos, pone un nuevo principio y un nuevo tipo de operaciones, orienta los ni-veles anteriores hacia un nuevo objetivo, y, lejos de disi-mularlos, los conduce a una fecundidad todavía mayor. (Lonergan, 1988, 307)

Así, los cuatro niveles de la conciencia intencional presentados por Lonergan cambian la idea de un entendimiento puro, integrando las dimensiones afectiva y religiosa en el proceso del conocimiento. Estos cambios no han sido acogidos por todas las personas de la Iglesia porque no alcanzan a percibir su profundidad o porque no han realizado la conversión intelectual.

Después de esta explicación del desarrollo del espíritu humano a lo largo de la historia, Lonergan retoma el tema de las doctrinas que se refieren a los dogmas. Sobre su permanencia es necesario hacer una aclaración: lo que se debe defender es la permanencia de la significación (Lo-nergan, 1988: 312). La formulación del dogma responde a los contextos de cada momento histórico. Las razones para la permanencia de los dogmas son de dos órdenes: por una parte, es verdad lo que Dios ha revelado y la Iglesia ha declarado infalible; lo que es verdadero es permanente; la significación que poseía en su propio contexto nunca puede ser negada si se quiere ser fiel a la verdad. Por otra parte, la significación de un dogma no es un dato sino una verdad: no una verdad humana sino una verdad revelada.

El Concilio Vaticano I, que define la permanencia de los dogmas, no tuvo en mente los cambios de contexto que vendrían después. La historicidad de los dogmas propone una nueva luz para el tratamiento del problema. Otra vez se impone revisar qué noción se tiene de cultura. La cul-tura clásica no admite cambios y nuevas posibilidades. Sólo una concepción empírica de cultura nos permite hablar de la historicidad de los dogmas y realizar un trabajo de formulación y comprensión de los mismos en los nuevos contextos en que deben ser proclamados. Una teología me-tódica como la que Lonergan propone es la base para realizar esta posibilidad.

D. El pluralismo cultural

Tres son las causas del pluralismo cultural:

- Las diferencias sociales, lingüísticas y culturales que originan diferentes tipos de sentido común.
- El tipo de conciencia: diferenciada o indiferenciada. – La presencia o ausencia de conversión intelectual, moral o religiosa.

La última, según Lonergan, constituye una amenaza real para la unidad de la fe. En efecto:

> ... el pluralismo que resulta de la falta de conversión es particularmente peligroso en tres formas. Primera, cuando se da ausencia de conversión en quienes gobiernan la Iglesia, o enseñan en su nombre. Segunda, cuando, como en el presente, se efectúa en la Iglesia un paso del cla-sicismo a la cultura moderna. Tercera, cuando personas cuya conciencia está parcialmente diferenciada, no sola-mente no se comprenden unas a otras, sino que además exaltan de tal manera el sistema, o el método, o la eru-dición, o la interioridad, o una cierta experiencia avanzada de oración, que excluyen toda realización y obstaculizan todo desarrollo en los cuatro campos restantes.(Lonergan, 1988: 319)

E. El sentido de la autonomía de la tarea teológica

Esta especialización nos introduce en el tema de la autonomía de la teología. La teología no es fuente de revelación divina ni autoridad que promulgue doctrinas (Loner-gan, 1988: 320). Sin embargo, tiene un papel importante en la proclamación y actualización de éstas en los diferentes contextos. De hecho, la teología aborda temas que no son tratados por las doctrinas de la Iglesia, y algunas de sus propuestas han servido como base para proponer otras doctrinas de la Iglesia. Por tanto, la teología realiza su ta-rea con la autonomía que le es propia. Ésta exige del teólogo la autenticidad humana suficiente para realizar su tarea. Apelar a un método teológico adecuado es apelar a la responsabilidad que implica ser coherente con la propia fe y responsable con la influencia que la propia reflexión puede tener en las doctrinas de la Iglesia y en la vida de los fieles.

F. Distinción entre la teología dogmática y una teología que surge de la especialización funcional "Doctrinas"

La teología dogmática tiene mentalidad clásica. Por tanto, no admite progresos en la comprensión o cambios en la formulación. La teología que surge de esta especialización se sitúa en la mentalidad histórica que sabe que la significación de una proposición se determina en un contexto específico y que los contextos varían según los diversos tipos de sentido común, la evolución de las cul-turas, las diferenciaciones de conciencia y la presencia o ausencia de conversión intelectual, moral o religiosa. Por tanto, distingue entre la aprehensión religiosa de una doctrina y la aprehensión teológica.

En la primera, la aprehensión se realiza en un contexto determinado según el sentido común, el desarrollo cultural, o el grado de diferenciación de la conciencia y la conversión intelectual, moral o religiosa que se posee. En la segunda, la aprehensión es histórica y dialéctica: histó-rica, porque percibe los diferentes contextos en que una misma doctrina ha sido expresada de manera diferente; y

dialéctica, porque distingue las posiciones y contraposiciones del desarrollo doctrinal.

7. SISTEMÁTICAS

La especialización funcional "Sistemáticas" se encarga de promover la comprensión de las realidades afirmadas en la especialización "Doctrinas". Su finalidad no es añadir una prueba o aumentar la certeza, sino promover la com-prensión. La sistemática no busca establecer los hechos sino se esfuerza por entender cómo es posible que tales hechos sean lo que son. Su tarea es reunir los hechos, es-tablecidos en las doctrinas y se esfuerza por integrarlos en un todo asimilable (Lonergan, 1988: 323-324).

Conviene recordar que Lonergan no se fundamenta en una psicología de las facultades con sus opciones entre intelectualismo y voluntarismo, sino en un análisis de la intencionalidad humana que distingue cuatro niveles en la conciencia intencional. La pregunta por Dios brota de la intencionalidad humana que al preguntarse por la inteligibilidad, la razonabilidad y la libertad de toda la realidad, concluye que debe existir un fundamento inteligente, razonable y responsable que dé sentido a todo. Pero también el amor de Dios precede a todo conocimiento y es un nuevo principio para el cuestionamiento humano. De la comple-mentariedad de estos dos movimientos de la conciencia intencional surge la necesidad de comprensión del misterio trascendente. En este sentido, Dios es objeto[18] de cono-cimiento al ser aquello a que tiende la intencionalidad consciente.

En un primer momento, la experiencia religiosa hace surgir una respuesta existencial, sin palabras, en el sujeto que la vive. Sin embargo, en un segundo momento, las palabras pretenden comunicar esa experiencia. Esas pala-bras ocurren en contextos culturales, sociales e históricos

18. Afirmar que Dios es objeto de conocimiento implica la noción de objetividad. Para Lonergan, la objetividad se logra mediante la autotrascendencia del sujeto concreto. Cfr. Lonergan (1988: 326).

determinados y, en razón de la diferencia de contextos, surgen problemas a los cuales el teólogo se tiene que enfrentar.

En la actualidad los problemas son inmensos. Las personas pueden conocer las doctrinas, pero la pregunta –po-siblemente implícita– consiste en qué significan esas doc-trinas en el contexto actual. La respuesta es el objetivo de la teología sistemática, porque lo que se está pidiendo es una comprensión de las doctrinas en las coordenadas actuales.

Si en la especialización anterior se señalaba la permanencia de los dogmas, en esta especialización se promueven los desarrollos sistemáticos. En las dos se busca entender la verdad, pero de manera diferente. En "Doctrinas" se busca una afirmación clara y distinta de las realidades religiosas; su principal interés es la verdad de esa afirmación. En "Sistemáticas" se busca comprender las realidades religiosas afirmadas por las doctrinas a la altura de cada época.

Las críticas más comunes a la teología sistemática consisten en que es especulativa, irreligiosa, estéril, elitista y carente de importancia. Esos adjetivos pueden ser válidos, porque

> …una teología sistemática puede ser especulativa, como aparece claramente desde el idealismo alemán; pero la teología sistemática por la que abogamos es en realidad un asunto muy sencillo. Pretende una comprensión de las verdades de la fe (…) Una teología sistemática puede igualmente llegar a ser irreligiosa. Esto es verdad especialmente cuando el énfasis principal se pone, no en la conversión, sino en la prueba; o cuando las posiciones se asumen o se sostienen por orgullo personal o colectivo. Pero cuando la conversión es la base de toda la teología, cuando la conversión religiosa es el acontecimiento que da a la Palabra de Dios su significación primaria y fundamental; cuando la teología sistemática no se cree capaz de poder agotar, ni siquiera de hacer justicia a dicha significación no es poco lo que se ha hecho para mantener

> a la teología sistemática en armonía con sus orígenes y sus fines religiosos (...) la teología sistemática tiene sus aspectos estériles, porque precisamente la incomprensión puede sistematizarse, de la misma manera que puede sistematizarse la comprensión. Y, así como la sistematización de la comprensión ejercerá su atracción en los que en-tienden, así también la incomprensión sistematizada resultará atractiva para el número, ordinariamente mayor, de los que no entienden (...) La teología sistemática está efectivamente reservada a una elite: es difícil, como son difíciles las matemáticas, la ciencia, la erudición, la filo-sofía. Pero vale la pena afrontar la dificultad. Si uno no alcanza una comprensión de las verdades religiosas en que cree, que esté a la altura de su propia época, estará sencillamente a merced de los psicólogos, de los sociólogos o de los filósofos; y ellos no dudarán en decir a los creyentes cuál es realmente el contenido de su fe. Finalmente la teología sistemática carece de importancia si no sirve como base para la octava especialización funcional de la comu-nicación. (Lonergan, 1988: 338)

En la comprensión sistemática tenemos que hablar de la continuidad, desarrollo y revisión. La continuidad está garantizada por la estructura dinámica de nuestros actos conscientes e intencionales, por el amor de Dios que viene a nuestro encuentro, independiente de nuestro esfuerzo; por la permanencia de los dogmas que expresan nuestra comprensión de la revelación divina y no de una co-sa inventada por el ser humano y por las realizaciones genuinas del pasado que nos posibilitan continuar avanzando.

El desarrollo surge de la necesidad de inculturar la experiencia religiosa en las diferentes culturas. También de las diferencias de la conciencia intencional y de los frutos de la dialéctica. A veces, se puede llegar a la verdad, no porque se la hubiese buscado sino porque se ha des-cubierto y rechazado un error que le es contrario.

La revisión siempre es necesaria, tanto por la inauten-ticidad humana que puede impedir los genuinos desarrollos como por los desafíos culturales que hacen surgir nuevas cuestiones no consideradas anteriormente. En este aspecto

de la revisión surgen preguntas ulteriores de gran actualidad. Lonergan así lo expresa:

> ... queda, sin embargo, un claro interrogante. Aunque fundamentalmente la revisión teológica actual es sólo una adaptación a los cambios culturales, existe la posibilidad de que estas adaptaciones exijan a su vez revisiones ulteriores. Así, el paso de un punto de vista predominantemente lógico a uno fundamentalmente metodológico puede implicar una revisión del principio según el cual los desarrollos doctrinales ya estaban *implícitamente* revelados. Además, así como la escuela de Alejandría rehusó tomar a la letra los antropomorfismos bíblicos, realizando de esa forma una desmitologización de carácter filosófico, así tam-bién puede uno preguntarse si la erudición moderna no podrá realizar una desmitologización ulterior basada en fundamentos exegéticos e históricos. Tales cuestiones tie-nen, por supuesto, un alcance considerable. Sin lugar a dudas, son teológicas y están, por consiguiente, fuera del objetivo del presente trabajo sobre el método. (Lonergan, 1988: 349)

8. COMUNICACIONES

Esta última especialización funcional es de gran importancia. Todo el trabajo anterior debe dar aquí su fruto. La teología comunica sus resultados, en primer lugar, a la Iglesia y, en segundo lugar, a la sociedad en general.

Si la teología ha de comunicar sus resultados a la sociedad, conviene entender qué es la sociedad. Lonergan la define como "la colaboración organizada de los individuos para la consecución de un fin o unos fines comunes" y señala que el fundamento de ella es la comunidad:

> El fundamento ideal de la sociedad es la comunidad; y la comunidad puede fundarse sobre un principio moral, religioso o cristiano. El principio moral consiste en que los hombres son responsables individualmente de lo que hacen de sí mismos, y colectivamente del mundo en que viven. El principio religioso es el don que Dios hace de su amor; este principio constituye el fundamento del diálogo

> entre los que profesan una religión. El principio cristiano asocia el don interior del amor de Dios a su manifestación exterior en Jesucristo y en aquellos que lo siguen; es el fundamento del ecumenismo cristiano. (Lonergan, 1988: 345-346)

Así, para garantizar un buen funcionamiento de la sociedad se debe trabajar por superar las alienaciones y las imperfecciones de las comunidades. Pero ¿qué es la comunidad? "Una comunidad no es solamente un número de individuos que viven dentro de unas fronteras geo-gráficas. Es la realización de una significación común." (Ibídem: 82).

Por tanto, para garantizar un buen funcionamiento de las comunidades se debe trabajar al nivel de las significaciones. En efecto, la significación común, en sus cuatro funciones –constitutiva, cognoscitiva, eficiente y comu-nicativa– une a la comunidad. Por el contrario, cuando los individuos de una comunidad no comparten las mismas significaciones, comienzan las divisiones y las desinte-graciones a su interior (ibídem: 343).

El papel de la comunicación teológica es en primer lugar contribuir a la constitución de la comunidad de la Iglesia[19]; en segundo lugar, a la constitución de la sociedad. Respecto de la Iglesia:

> Comunicar el mensaje cristiano es llevar a otro individuo a compartir una significación cognoscitiva, constitutiva y eficiente, que uno ha hecho ya propia. Por consiguiente, todos los que vayan a comunicar la significación cognoscitiva del mensaje cristiano, antes que nada, deben conocerlo. Para hacer esto, pueden contar con las siete especializaciones funcionales de la teología. Quienes van a comunicar la significación constitutiva del mensaje

---

19. Por el tema que nos ocupa se está acentuado el papel de la comunicación sobre la comunidad, pero el influjo es recíproco. La comunicación supone una comunidad constituida, pero al mismo tiempo la comunidad se constituye y se perfecciona por la comunicación. Cfr. Lonergan (1988: 348).

> cristiano deben ante todo vivirla. Porque quien no vive ese mensaje no puede poseer su significación constitutiva, y no puede llevar a nadie a compartir lo que él mismo no posee. Finalmente, los que comunican la significación eficiente del mensaje cristiano, deben ponerla en práctica. En efecto, las acciones hablan más que las palabras; y predicar lo que no se practica hace pensar en un bronce que resuena, o en una campana que tañe. (Ibídem: 347-348)

Como la Iglesia no existe para sí misma sino para la humanidad, la comunicación teológica debe extenderse a toda la sociedad. Su finalidad es realizar el Reino de Dios, no sólo en su interior, sino también en toda la sociedad; no sólo en la vida futura, sino también en la vida presente. El amor de Cristo redentor no habla sólo del amor de Dios, sino también del pecado del ser humano. El pecado aliena al ser humano de su ser auténtico, que es auto-trascendencia y se justifica en la ideología. El proceso redentor en Jesucristo debe realizarse no sólo en la Iglesia, sino en toda la sociedad humana. Se han de considerar todos los recursos adecuados para realizar su misión redentora. Es aquí donde se hace imprescindible entablar el diálogo con las otras ciencias, ya que la teología no es la totalidad de la ciencia humana. Se exige así, la inter-disciplinariedad.

Para integrar los resultados de las otras ciencias humanas con la teología, Lonergan propone el uso del método teológico. La primera fase –investigación, interpretación e historia– se puede aplicar a los datos de cualquier ciencia. La dialéctica también puede ofrecer su servicio al descubrir los *procesos* presentes en toda realidad humana y señalar las posiciones y las contraposiciones en ellos. Esto hará necesario explicitar los fundamentos que han conducido a unas o a otras y posibilitará liberar las investigaciones de las intromisiones ideológicas. Las tres últimas especializaciones corresponderán a lo que en las ciencias se llama determinación de políticas, planificación y ejecución. Lonergan considera que así se puede integrar

la teología con las otras ciencias que tratan sobre el ser humano.

La integración de investigaciones corresponde a una exigencia profunda de la situación contemporánea. Porque vivimos en un tiempo de cambio acelerado, debido a un desarrollo siempre creciente del saber. Obrar en confor-midad con nuestro tiempo es aplicar a una acción colectiva coordinada el conocimiento más competente y las técnicas más eficaces. Satisfacer esta exigencia contemporánea será también poner a la Iglesia en un proceso de continua renovación (...) Ello pondrá a los teólogos en estrecho con-tacto con los que determinan las políticas y planifican y, por su mediación, con los clérigos y laicos que se esfuerzan por aplicar las soluciones propuestas para hacer frente a los problemas y encontrar los caminos para satisfacer las necesidades de los cristianos y de toda la humanidad (Lo-nergan, 1988: 352).

Hasta aquí Lonergan desarrolla la *tarea redentora de la Iglesia* en el mundo moderno. Pero ella aún debe desarrollar otra tarea *constructiva:* avanzar en el conocimiento científico, persuadir a las personas importantes e influyentes para que examinen el progreso de manera completa e imparcial, y convencer a quien determina las políticas y planifica que existe el progreso y que éste implica revisiones de la política y de la planificación, con sus respectivos efectos.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO IV

TEOLOGÍAS DE GENITIVO Y NUEVOS ENFOQUES TEOLÓGICOS

INTRODUCCIÓN[1]

En la teología moderna se sitúan las teologías de geni-tivo, que según su desarrollo pueden llegar a convertirse en nuevos enfoques teológicos.

Las teologías de genitivo escogen como objeto de estudio teológico un tema o aspecto de la realidad. La teología del trabajo, de la política, de la educación, etc., son ejemplos de estas teologías. Ellas no tienen en principio la pretensión de ser clave hermenéutica para reelaborar toda la teología. Simplemente pretenden interpretar, a la luz de la fe, un sector o aspecto relevante de la existencia humana. Cuando los instrumentos utilizados para hacer esa lectura resultan insuficientes, los teólogos se dan cuenta de que tienen que ir más allá y es cuando surge un nuevo enfoque teológico.

Un enfoque teológico es la perspectiva, el punto de vista global, la óptica dominante que orienta el trabajo de un teólogo o teóloga. ¿Cómo surge un nuevo enfoque teoló-gico? En primer lugar, el teólogo o teóloga capta que ciertos

---

1. Seguimos fundamentalmente a J.B. Libanio y A. Murad (1996: 254-283) y a C. Vélez (2001: 42-83)

grupos de la comunidad eclesial no encuentran respuesta a su experiencia de fe en el discurso teológico imperante. Más aún, los avances científicos y los nuevos desafíos de la realidad hacen más evidente la insuficiencia del discurso teológico para iluminar esas situaciones.

Un segundo paso ocurre cuando el teólogo o teóloga *sospecha* de ese discurso teológico y denuncia cómo puede estar favoreciendo prácticas que van en contra de la misma revelación que anuncian. Es así como la teología feminista denuncia la dominación de la cultura patriarcal, la teología de la liberación revela la ideología de las clases dominantes, la teología negra muestra los esquemas racistas que se mantienen, etc. Este movimiento, sin duda, levanta muchas críticas y hasta persecuciones.

El tercer paso consiste en un trabajo de reconstrucción del discurso teológico a partir de ese nuevo enfoque.[2] Este es un trabajo actual, sin duda, arduo y difícil que aún está por hacerse plenamente. En ocasiones, la crítica lo acusa de parcializaciones u olvidos de algunos elementos centra-les de la fe.

El cuarto paso se da cuando han sido superados ciertos obstáculos, el nuevo enfoque es aceptado y empieza a ser relevante en la tarea teológica.[3]

Ante los nuevos enfoques teológicos se pueden adoptar diversas posturas. Unos rechazan todo nuevo enfoque por considerar que hay que formarse, en primer lugar, en lo más sólido y tradicional de la teología y no depender de la última moda. Se privilegia entonces el dato teológico res-paldado por grandes figuras de la tradición y aprobado por el magisterio eclesiástico. Otros estudian exclusivamente

2. *Mysterium liberationes* es un intento de hacer este trabajo desde el enfoque de la teología de la liberación.

3. La opción por los pobres, punto central de la teología de la liberación, fue acogida en las últimas asambleas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana y posteriormente respaldada por Juan Pablo II. La nueva versión de la liturgia en portugués asimiló parte de las reivindicaciones de la teología feminista, al adoptar expre-siones como *hombre y mujer* para referirse al ser humano.

los nuevos enfoques. Esto es valioso por cuanto se está atento a los desafíos del momento y se intenta ir a su ritmo. Sin embargo, éstos se pueden quedar sin el instrumental crítico que les posibilite evaluar, en el futuro, sus puntos de vista.

También puede presentarse el caso de que se enseñe lo tradicional y lo nuevo sin la suficiente claridad metodológica para distinguir cada matriz teórica. Esto puede llevar a serias confusiones. Finalmente, la postura ideal es la de tener un panorama completo de la tarea teológica, y mostrar su desarrollo, los aportes de cada enfoque teológico, los aspectos problemáticos, etc. Con esta postura se puede aspirar a una pluralidad integradora.

No pretendemos abordar todos los enfoques teológicos. Presentamos los que consideramos más relevantes, que actualmente continúan abriéndose camino. Privilegiamos la teología de la liberación y la teología feminista por la relevancia que tienen. La primera, por haber nacido en el continente latinoamericano y por la importancia que le ha dado al método teológico. Su nacimiento, desarrollo, consolidación y reflexión metodológica se han incorporado en el quehacer teológico universal y de alguna manera está en la base de los otros enfoques teológicos.

La segunda, por la mayor participación de la mujer en la vida de la sociedad y de la Iglesia hoy. Sin embargo, también diremos una palabra sobre la teología afroamericana, la teología amerindia, la teología holística, la teología de las religiones y la teología inculturada. En el presente capítulo nos ocuparemos de la teología de la liberación latinoamericana.

I. La teología de la liberación y su método

Presentaremos la teología de la liberación en sus grandes líneas y su desarrollo a lo largo de los últimos años. Se trata de una exposición resumida, porque queremos detenernos más en su propuesta metodológica. Ade-más, esta teología ha sido objeto de varios estudios que

recogen suficientemente su génesis, crecimiento y consolidación.[4]

1. PUNTO DE PARTIDA Y DESARROLLO

A. Contexto histórico

Toda teología es situada. Nace en determinado contexto social e histórico, marcado principalmente por sus condiciones económicas y políticas.[5] La teología de la liberación nació en América Latina como una respuesta frente a la situación de dependencia estructural y de opresión que se vive en el continente.

Los orígenes de esta dependencia remontan a la época de la conquista. Sometida por los españoles y portugueses, América Latina no se industrializó debido al sistema mer-cantil salvacionista impuesto por la península ibérica. Ésta compraba a América productos o materias primas o manu-facturadas, el oro y la plata, a bajos costos. De esta manera se impidió el progreso técnico industrial. Por ello, América

---

4. Cfr. Juan Luis Segundo, "Entrevistas sobre a teologia da libertação" (1982: 541-550); Clodovis Boff, "Retrato de 15 años da teologia da libertação" (1986: 263-271); Roberto Oliveros, "Teología de la liberación: su génesis, crecimiento y consolidación, 1968-1988" (1989: 89-107); João Batista Libanio, *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo* (1987); Idem, "Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos" (1992: 147-192); Roberto Oliveros, "Historia de la teología de la liberación" (1990); Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la teología de la liberación* (1991); Idem., *Presente y futuro de la teología de la liberación* (1994); Saturnino Rodríguez, *Pasado y futuro de la teología de la liberación. De Medellín a Santo Domingo* (1992); J. Libanio y A. Antoniazzi, *Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil* (1994); Jung Mo Sung, *Teologia & Economia. Repensando a teologia da libertação e utopias* (1994); João Batista Libanio, y Afonso Murad, *Introdução à teologia. Perfil, Enfoques, Tarefas* (1996: 161-196); José Ramos Regidor, "Libertação e alteridade. 25 anos de história da teologia da libertação" (1997: 118-138).

5. Cfr., Clodovis Boff, "Teologia da Libertação: o que é isso?" (1985: 7ss.).

Latina no estuvo preparada para afrontar la revolución industrial del siglo XVIII, después de su independencia po-lítica, como agente del proceso, como sí lo hizo Estados Unidos.[6] El subcontinente latinoamericano pasó a depender de Inglaterra –la nación más desarrollada económica y técnicamente en la primera mitad del siglo pasado– me-diante la división internacional del trabajo, como exporta-dora de materias primas e importadora de productos manu-facturados. Aunque esto significó un avance respecto de la situación colonial, no fue suficiente para enfrentar los desafíos del desarrollo que implicó esa revolución.

La pujanza económica y técnica norteamericana del inicio del siglo XX fue debilitando la hegemonía británica y las repercusiones alcanzaron a América Latina. La crisis económica de 1929-1930 provocó la caída alarmante del volumen de las exportaciones latinoamericanas de materias primas y la disminución paralela de su capacidad de impor-tación de maquinaria y de artículos manufacturados en general. Empezó así, en los diversos países del continente, el intento de concretar un desarrollo espontáneo auto-sustentado.

Después de la segunda Guerra Mundial (1939-1945), el capitalismo avanzó rápidamente en algunos países de Europa y de América del Norte. Se dio una recuperación sorprendente de la economía. Sin embargo, en los países del tercer mundo aumentó el número de los seres humanos sometidos a las condiciones de extrema pobreza y mar-ginación.

6. Para explicar la formación de los pueblos actuales de las Américas y el desarrollo desigual de los mismos, el antropólogo Darcy Ribeiro analiza los procesos civilizadores de las revoluciones tec-nológicas de la edad moderna. En el siglo XVI la revolución mercantil produjo dos procesos civilizatorios: el mercantil-salvacionista im-pulsado por los españoles, portugueses y rusos; y el proceso conducido por los ingleses, holandeses y franceses, que se puede considerar el inicio del capitalismo. En el siglo XVIII la revolución industrial también provocó dos procesos civilizatorios: el capitalista y el so-cialista. Cfr. García Rubio (1977: Nota 7, 17-18).

Las razones de esta desigualdad fueron explicadas por la teoría del desarrollo. Los países del tercer mundo estaban en la etapa previa, el subdesarrollo, y la manera de superar esta situación era seguir el ejemplo de los países desarrollados: implementar el capital, la tecnología y el mercado, estrategia que había dado resultados positivos en los países del primer mundo. Se creó así el llamado *mito del desarrollo,* que consiste en creer que el desarrollo eco-nómico puede ser universalizado, tal cual viene siendo practicado por los países que lideraron la revolución indus-trial (Furtado, 1974: 16). Esa teoría mostró su ineficacia al comprobar que la aplicación de las políticas capitalistas, en aquellos países, sólo enriquecieron a una pequeña parte de la población, mientras que la mayoría quedó cada vez más pobre y marginada.[7]

En reacción a la teoría del desarrollo, surgió la teoría de la dependencia, como explicación histórico-causal del subdesarrollo latinoamericano (cfr., Gutiérrez, 1975: 75ss.):

> … la situación de subdesarrollo se produjo históricamente cuando la expansión del capitalismo comercial y, después, del capitalismo industrial vinculó a un mismo mercado economías que, además de presentar grados variados de diferenciación del sistema productivo, pasaron a ocupar posiciones distintas en la estructura global del sistema capitalista. De esta forma, entre las economías desarro-lladas y las subdesarrolladas no existe una simple dife-rencia de etapa del sistema productivo, sino también de función o posición dentro de una misma estructura eco-nómica internacional de producción y distribución. Esto

7. Entre otras razones, esta consecuencia fue fruto de la manera de implementar las políticas capitalistas. Mientras en Europa y en América del Norte los principios capitalistas quedaban matizados por el llamado Estado de Bienestar que regulaba y promovía el desarrollo para todos, en los países del tercer mundo se daba una aplicación de esas políticas sin ningún control, abriendo las puertas incondicionalmente a las multinacionales, sin crear mecanismos que favorecieran a todos. Cfr., Libanio (1987: 54-55).

> supone, por otro lado, una estructura definida de relaciones de dominación. (Cardoso y Faletto, 1984: 25-26)

La solución no consiste tan sólo en la modernización de las estructuras económicas. El problema es básicamente humano. Existe una negación del protagonismo histórico de los pueblos sometidos. Es un problema estructural que exige profundas y rápidas reformas, tanto en el plano económico y social como en el político y cultural. Se necesita una ruptura estructural de la herencia recibida del orden colonial, especialmente, de la dependencia actual. ¡Se necesita una liberación![8]

La década de los sesenta se caracterizó por el crecimiento de la organización popular –ligas campesinas, sindicatos, movimientos de educación de base, movimientos estudiantiles, comunidades eclesiales de base, etc. La concientización popular ganó amplia difusión con el método pedagógico elaborado por Pablo Freire.[9] El socialismo se percibió como posibilidad histórica y con esa inspiración surgieron movimientos políticos y guerrilleros en muchos países de América Latina.[10]

---

8. El término *liberación* nació dentro de la teoría de la dependencia y liberación elaborada en la década de los sesenta por los sociólogos latinoamericanos Fernando H. Cardoso y Enrique Faletto. Cfr. Libanio y Murad (1996: 163).

9. Cfr. Paulo Freire, *A Educação como prática de liberdade* (1982); Idem., *Pedagogia do oprimido* (1975).

10. Podemos señalar, entre otros, la resistencia popular contra el intento de golpe militar en el Brasil, en 1961; la instalación del movimiento guerrillero en Guatemala, entre 1961 y 1963; la formación del Frente Sandinista de Liberación Nacional, en 1961, y la instalación del movimiento guerrillero, en Nicaragua; la unificación del movimiento insurreccional en Venezuela, a través de acciones de guerrilla urbana y rural, en 1962; el surgimiento de las guerrillas en Colombia; la formación del Frente de Izquierda Revolucionario, FIR, y del Movimiento de Izquierda Revolucionario, MIR, en Perú, etc., sin olvidar la revolución cubana en 1959, que impulsó y marcó la historia de las izquierdas en América Latina. Cfr. Mo Sung (1994: 17-18).

De cara a esta situación, la Iglesia tuvo una participación concreta. La conciencia social fue creciendo, a partir de los documentos del magisterio, y permitió un movimiento de apertura profunda de la Iglesia a la sociedad, sus preo-cupaciones, desafíos y necesidades. El tema del desarrollo fue tratado por primera vez en los textos del magisterio eclesiástico. Antes había sido objeto de breves alusiones por parte de Pío XII, en la *Mater et magistra,* y de Juan XXIII, en la *Pacem in Terris*. En esta última se le dedicó especial atención. El Concilio Vaticano II, específicamente, en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, le consagró toda una sección, pero de poca originalidad.

Todos esos textos insisten en la urgencia de suprimir las desigualdades y en la necesidad de un desarrollo económico orientado al servicio del ser humano. La *Populorum progressio*, de Pablo VI, hizo del desarrollo su tema central y el adjetivo *integral*, añadido a la palabra desarrollo, pre-sentó el problema en un contexto diferente que abre nuevas perspectivas (Gutiérrez, 1975: 40-41). Fue, sin embargo, en las conferencias episcopales latinoamericanas de Me-dellín (1968) y Puebla (1979) donde la pregunta de *cómo ser cristiano en un mundo marcado por la injusticia, desigualdad y exclusión social* fue lanzada con fuerza y exigió una respuesta.

La realidad de América Latina comenzó a ser descrita por la Iglesia como una situación de injusticia y de *violencia institucionalizada* (Celam, 1980: No.16). Es una situación tan crítica que los obispos latinoamericanos advirtieron que "no se puede abusar de la paciencia de un pueblo que so-porta durante años una condición que difícilmente acep-tarían los que tienen mayor conciencia de los derechos humanos" (ibídem: No. 72). América Latina vivía (y vive) en una situación de dependencia y de subdesarrollo, fruto del desarrollo capitalista del mundo occidental. El sentido más profundo de las afirmaciones de la Iglesia frente a la si-tuación latinoamericana estaba en insistir en la necesidad que tienen los pueblos oprimidos de tomar las riendas de su propio destino (Gutiérrez, 1975: 99-100).

El término *liberación* pasó así del campo sociológico a la praxis de la Iglesia. Fue incluido en el vocabulario cristiano y sufrió dos modificaciones semánticas: por una parte, amplió su significado económico-político abarcando el campo de la lectura interpretativa de la historia y de la com-prensión del actuar humano, para servir de llave de lectura del propio proyecto de Dios; por otra, enriqueció el término bíblico de *liberación* ampliando su significado, del principio exclusivamente religioso y moralista, a la realidad socio-política. El término *liberación* se trasformó en un concepto teológico de profunda articulación con la situación social (Libanio, 1992: 166), como contraposición al de *dependencia*, no reduciendo la fe cristiana sino concretándola en la realidad.[11]

Gustavo Gutiérrez señala tres niveles de significado del término *liberación*, que se interrelacionan:

- En primer lugar, el término liberación denuncia la ineficacia de la teoría del desarrollo en los pueblos oprimidos y proclama la necesidad de una liberación económica, social y política de las clases oprimidas frente a las clases opresoras.
- En segundo lugar, liberación se entiende en el contexto más amplio de la historia, como un proceso de libe-ración del ser humano, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino. Así, la liberación abarca todas las dimensiones humanas.
- Finalmente, liberación se refiere a la liberación del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión. Esa liberación hace al ser humano libre para vivir en comunión con Dios y fundamenta toda fraternidad humana.

---

11. Cfr., Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente* (1976: 24); Leonardo Boff, *Teologia do cativerio e da libertação* (1980: 17); Gustavo Gutiérrez, *Teologia da libertação* (1975: 34); Juan Luis Segundo, "Libertad y li-beración" (1990: 377).

No se trata, sin embargo, de tres procesos paralelos o que se suceden cronológicamente; estamos delante de tres niveles de significado de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su más plena realización en la obra salvadora de Cristo (cfr. Gutiérrez, 1975: 44-45).

En resumen, la teología de la liberación nació como respuesta, como grito profético, como voz liberadora, como protesta enérgica contra la situación de dependencia, de opresión colectiva, de exclusión y marginación, a nivel social; de injusticia y negación de la dignidad, a nivel hu-mano; y de pecado social, a nivel religioso (cfr. L. Boff y C. Boff, 1986: 11).

B. La experiencia espiritual de Dios en el pobre y en el oprimido

Toda teología tiene en su base una experiencia de Dios. La teología de la liberación tiene sus raíces en la experiencia espiritual de Dios en el *pobre* y en el *oprimido*. Ellos se revelan como el lugar teológico de la presencia de Dios. No el pobre entendido como objeto de caridad[12], sino el *empobrecido* por las estructuras injustas:

> Del corazón de los varios países que forman América Latina está subiendo al cielo un clamor cada vez más impre-sionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que clama por justicia, libertad y respeto a los derechos fundamen-tales de los hombres y de los pueblos. Hace poco más de diez años, la Conferencia de Medellín apuntaba a la cons-tatación de este hecho, al afirmar: "Un clamor sordo brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una li-

12. En la vida cristiana, la caridad entendida como dar limosnas, siempre se ha practicado. Igualmente, la mayoría de las comunidades religiosas o apostolados eclesiales tienen como centro al pobre. La diferencia radical entre ese tipo de caridad y la teología de la liberación está en el punto de vista: no sobre el pobre individual que nos pide una limosna, sino sobre el pobre colectivo, víctima de la injusticia social.

> beración que nos les llega de ninguna parte" (Pobreza de Iglesia, 2). El clamor pudo haber parecido sordo en aquella ocasión. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en algunos casos, amenazador. (Celam, 1982: Nos. 87-89)

Este texto manifiesta la irrupción de los pobres en la conciencia de la vida cristiana. No son pobres abstractos sino con rostros bien concretos: niños, jóvenes, indígenas, campesinos, obreros, subempleados, desempleados, mar-ginados y ancianos (ibídem: Nos. 31-39). Son pobres, no por designio de Dios, sino por la injusticia estructural que ge-nera las condiciones más inhumanas de miseria en mul-titudes incalculables de seres humanos.

Dios se revela como el Dios comprometido con los pobres en su liberación. El Antiguo Testamento se convierte en el prototipo de la caminata liberadora. De la misma manera que en el pasado Dios acompañó a los israelitas a liberarse del poder de los egipcios (Ex 3), en el presente él acompaña a los pobres y oprimidos a liberarse de toda in-justicia y opresión estructural. Dios es presentado fre-cuentemente como *Goel*, defensor de los débiles y justiciero de los desposeídos. El culto agradable debe estar acom-pañado de justicia y de conversión en el compromiso con el empobrecido y marginado (Is 1, 10-17; 58, 6-7).

Jesús revela a ese Dios apasionado por el pobre y el oprimido al anunciar la proximidad de la venida del Reino y solidarizarse con los pobres de su tiempo. El Reino exige prácticas de caridad liberadora, decisiones urgentes e inaplazables. Exige compromisos liberadores hasta dar la propia vida. El camino histórico de Jesús se convierte en el camino para todo cristiano. Jesús es asesinado por los poderosos de su tiempo que no quisieron dejar sus privi-legios para atender a las demandas de los más pobres. El cristiano tiene que pasar por la misma suerte de Jesús: comprometerse con la causa liberadora hasta dar la vida. La confianza en la resurrección fortalece y sostiene toda praxis histórica.

Los pobres son presencia actual del Reino, no porque sean buenos[13], sino porque Dios se inclina decididamente por ellos. Pero son también señal de la *distancia* del Reino, porque en ellos se denuncia el pecado, la injusticia y la falta de fraternidad que impide su llegada. Los pobres re-velan el Dios de la vida porque en sus condiciones de muerte ellos tienen únicamente la vida y Dios continúa favore-ciéndola, al exigir una vida digna para todos. El Dios de la vida se hace próximo del pobre para que él viva y la *no-vida* del pobre, por la vía del contraste, revela a Dios como vida. Jesús es sacramento de la revelación de Dios en los pobres porque él se hizo pobre, vivió con los pobres, privilegió a los pobres, hizo de ellos los destinatarios principales de su Buena Nueva (Lc 6, 20; Lc 7, 21-22; Mt 11, 5). Su *kenosis* revela la suprema trascendencia de Dios en la inmanencia, el poder de Dios en la fragilidad, en lo *último del mundo*. El martirio constituye el sello de autenticidad evangélica de ese amor a los pobres. América Latina puede contar hoy con muchos mártires, quienes con su testimonio abrieron caminos de liberación para los pobres del continente.

Lo que en definitiva va a ser juzgado por Cristo, en el momento supremo de la historia, es la actitud de aceptación o rechazo hacia los pobres (Mt 25, 31-46). Cristo se identifica con ellos y sólo comulga definitivamente con él, quien se compromete en la historia con la liberación de los pobres y marginados.

La opción por los pobres consiste en este compromiso efectivo con su liberación e implica asumir la pobreza exigida por el Evangelio (Mt 5, 1-12). Ser pobre evangélico significa poner su persona y su poder al servicio de Dios y de los hermanos. Es no poner la seguridad y el sentido de la vida

13. "En América Latina, el pobre revela más fácilmente a Dios por el hecho de él ser un fiel que cree, que vive de Dios, que da testimonio de su profunda esperanza y practica la caridad simple de lo cotidiano en incontables gestos de ayuda a los aún más nece-sitados y pobres." (Libanio, 1987: 114).

en las riquezas, sino en su justa distribución para todos. Es mostrarse solidario con los pobres e identificarse con ellos, como lo hizo Cristo. En la situación actual es imposible ser pobre evangélico sin ser solidario con los pobres y oprimidos (cfr. L. Boff y C. Boff, 1986: 60).

La teología de la liberación es, entonces, esa nueva manera de hacer teología determinada por una experiencia eclesial, una actitud y un estilo particular de pensar la fe, percibiendo la presencia de Dios en el pobre, en el explotado y en su lucha por su liberación.

C. Desarrollo y consolidación

> La teología de la liberación nació en el continente latinoamericano a mediados de 1968, como reflexión sobre la praxis y los compromisos asumidos por los cristianos que interpretan la realidad latinoamericana en términos de dependencia y liberación. (García Rubio, 1977: 10)

Dos hechos marcaron este inicio: las reflexiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, y la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación.*[14]

Medellín fue, sin duda, un acontecimiento central en la historia de la Iglesia latinoamericana de este siglo. De

---

14. Enrique Dussel destaca como obras iniciales de la teología de la liberación la tesis doctoral de Rubem Alves, *Towards a Theology of Liberation*, defendida en 1968 y publicada en inglés en 1969 (en español, con el título *Religión: opio o instrumento de liberación*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970) y el trabajo de Hugo Assmann *Teología desde la praxis de liberación. Una evaluación prospectiva*, que apareció primero como folleto y después fue publicado como libro en 1973. Ya antes, en mayo de 1971, Hugo Assmann había publicado el libro colectivo *Opresión-liberación: desafío de los cristianos* (1971). Cfr. Enrique Dussel, "Historia de la teología en América Latina", texto presentado en la novena Asamblea de la SOTER, Goiânia, en julio de 1991. Sin embargo, la mayoría de los teólogos coinciden en desta-car la obra de Gustavo Gutiérrez como programática de esta teología. Cfr., Roberto Oliveros (1990: 33-34); J.B. Libanio (1992: 148); Codina (1987: 18).

una Iglesia dependiente de Europa, se pasó a una Iglesia con temas y elaboraciones teológicas y pastorales propias. Entre los temas nucleares señalados en ese documento (cfr. Oliveros, 1989: 91), podemos destacar:

- Los pobres y la justicia.
- La forma de vivir el amor al prójimo y la construcción de la paz, en una situación de injusticia y violencia institucionalizada.
- La vocación única y divina del ser humano.
- La dimensión política de la fe.

El de Gustavo Gutiérrez puede ser considerado como un libro programático en la configuración metodológica de la teología de la liberación. En él se expresa claramente que vivir la fe en América Latina supone responder a la cuestión de cómo relacionar la salvación con el proceso histórico del ser humano (cfr. Gutiérrez, 1975: 49). Como es sabido, los temas tratados en esa obra fueron: el método teológico; los conceptos fundamentales de una teología de la liberación (pobre, pobreza, liberación, utopía, salvación, etc.); los grandes temas de la existencia cristiana a partir de la perspectiva de la liberación; la necesidad de una teología espiritual y la temporalidad de la teología de la liberación en el sentido de estar respondiendo a problemas, necesidades y características de la sociedad en este mo-mento histórico.

A partir de ahí, la teología de la liberación tuvo un rá-pido crecimiento, no siempre sin dificultades. Se realizaron varios encuentros importantes para su difusión y conso-lidación:

- El Escorial (8-15 de julio de 1972). Se dio un valioso intercambio entre teólogos latinoamericanos y euro-peos. Se profundizó sobre el sentido y el método del pensamiento en la línea de la liberación.[15]

15. Las conferencias de ese encuentro quedaron consignadas en el libro VVAA, *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (1973).

- México (11-15 de agosto de 1975). Los participantes abordaron el tema del método teológico y concluyeron que el de la teología de la liberación recogía la inspi-ración conciliar y estaba adecuado a la situación y a las necesidades de América Latina (cfr. Varios, 1976).
- Detroit (18-24 de agosto de 1975). Fue un encuentro importante por su preparación y realización. A lo largo de un año, diversos grupos de base de los Estados Unidos trabajaron sus contribuciones para la reunión. El encuentro fue decisivo para el compromiso de esos grupos de base con la liberación de los pobres. Se dio una aproximación entre los teólogos norteamericanos, de varias denominaciones cristianas, y los latino-americanos (cfr. Varios, 1976a).
- Dar es Salaam (8-12 de agosto de 1976). Se reunieron teólogos de Asia, África y América Latina y formaron la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo.
- La preparación de la Conferencia de Puebla fue un momento especialmente significativo de estímulo para ampliar el servicio de la teología de la liberación.

La oposición a este impulso teológico se manifestó de varias maneras, principalmente, en los órganos ligados al Celam[16]; también impidiendo la participación de teólogos de la liberación en la preparación oficial de la Conferencia de Puebla. Sin embargo, es innegable la influencia de esta teología en el documento final, en la parte de análisis de realidad, opciones y pistas pastorales.

La oposición a la teología de la liberación no sólo se dio en el seno de la Iglesia. En varios países, especialmente, en los países con regímenes de seguridad nacional, se persiguió, torturó y asesinó a muchos seguidores de esta práctica teológica. La propia política exterior estadounidense

16. Revista *Tierra Nueva*, dirigida por el Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, Cedial, fundada en 1971, y Revista *Medellín*, fundada por el Instituto Pastoral del Celam, en 1975.

se preocupó con la teología de la liberación y la consideró peligrosa para el capitalismo (Comité de Santa Fe, 1981: 755-756).

En 1976, Clodovis Boff trabajó la metodología de la teología de la liberación y contribuyó con ello a su consolidación. Así comenzó a afirmarse en lo que ella es y no sólo se la definió por la vía de la negatividad, como se había hecho hasta ese momento.[17]

En el nivel de los contenidos, los temas más relevantes en esta etapa son el *no-hombre* de América Latina, sujeto e interlocutor de esta teología (cfr. Gutiérrez, 1974: 366); la Biblia releída a partir de los pobres (cfr. Mesters, 1983); la cristología centrada en la praxis histórica de Jesús (cfr. L. Boff, 1972; J. Sobrino, 1977); y la eclesiología entendida como un compromiso militante con la liberación (cfr. Dussel, 1974).

La década de 1979 a 1989 está marcada por fuertes pronunciamientos del magisterio eclesiástico. Por una parte, se dan los procesos contra Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez. Por otra, la Congregación para la Doctrina de la Fe hizo dos pronunciamientos, uno más crítico y otro más conciliador, sobre la teología de la liberación: *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* e *Instrucción sobre la libertad cristiana* (1986). Aunque su primera intención fue alertar contra los peligros de la teología de la liberación, en realidad estos documentos le dieron ciudadanía, al ser reconocida por el magisterio eclesiástico, como pertinente y anuncio de una nueva etapa en la reflexión teológica en conexión con las anteriores.

En medio de esa situación de fuertes tensiones eclesiales, se profundizó en varios temas: visión y discernimiento pastoral de la realidad; misión evangelizadora y liberadora de la Iglesia; reestructuración de la Iglesia y de

17. No es teología de la violencia, ni de la revolución, ni doctrina social de la Iglesia, ni una forma de teología moral, ni mera teología fundamental, ni una teología de filiación marxista, ni pura pastoral práctica sin verdadera reflexión teórica. Cfr., Libanio (1992: 150).

la sociedad en la perspectiva liberadora; evangelización liberadora, y opción por los pobres, entre otros.

En la década de los noventa, dos hechos sociales han hecho repensar la tarea teológica de la teología de la libe-ración: la derrota del sandinismo, en Nicaragua, y la caída del socialismo en el Este europeo. La rapidez de su desmo-ronamiento y lo inesperado de este cambio nos dejó perple-jos. Se vio entonces la necesidad de revisar el instrumental de análisis empleado por la teología de la liberación y de abrirse a los nuevos desafíos que los cambios sociales, po-líticos y económicos provocaban.[18] Además, otros cambios de la realidad, como la cuestión ecológica, la subjetividad, el reconocimiento del otro –la mujer, el indio, el negro (cfr. Ramos, 1997: 127ss.)–, lanzaron serios y profundos desafíos a la reflexión teológica latinoamericana. Actual-mente los teólogos de la liberación se han dado a la tarea de repensar esta teología a partir de tales referenciales.

2. LA PRAXIS Y EL PROYECTO DE LIBERACIÓN

La experiencia del pobre y del oprimido, punto de partida de la teología de la liberación, nos introduce en su contexto vital: la praxis.[19]

---

18. Ha sido importante, en estos años, la aproximación a la doctrina social de la Iglesia por parte de algunos de los teólogos de la liberación. Entre otras obras que trabajan esta aproximación, podemos citar a Ricardo Antoncich, *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia* (1980); Idem., "Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia" (1990: 145-168); Ricardo Antoncich y J.M. Munarriz Sans, *Ensino Social da Igreja. Trabalho, capitalismo, socialismo, reforma social, discernimento, insurreição e a não violência* (1986). En años más recientes han continuado esta aproximación P. Hünermann, J.C. Scannone, y M. Eckholt, *América Latina y la doctrina social de la Iglesia* (1992/1993); Maria Clara Bingemer y F. Ivern, *Doutrina social da Igreja e teologia da libertação* (1994).

19. Ver una crítica a la *primacía de la praxis* de la obra *Teología de lo político,* de Clodovis Boff, en John Milbank, *Teologia e teoria social. Para além da razão secular* (1995: 327-330).

Por praxis se entiende el conjunto de prácticas que buscan la transformación de la sociedad o la producción de la historia (cfr. C. Boff, 1978: 44). La reflexión teológica parte de la praxis cristiana comprometida con la liberación del hombre y de la mujer latinoamericanos, que viven en condiciones de alienación, marginación y exclusión, in-compatibles con una existencia humana digna (cfr. García Rubio, 1977: 76). Esta praxis no se refiere a cualquier prác-tica sino a aquélla que tiene una connotación política, con el fin de intervenir en las estructuras sociales. El descu-brimiento del pobre como pobre colectivo, fruto de la estruc-tura social, hizo comprender la dimensión esencialmente política de la praxis. No basta el desarrollo técnico. Es nece-sario cambiar las condiciones sociales y culturales para conseguir una existencia verdaderamente humana para todos.

Acción y reflexión están inseparablemente unidas en un movimiento dialéctico: partir de la praxis, reflexionar sobre la praxis a la luz de la fe, y volver a la praxis con acciones comprometidas y transformadoras. Esta visión de la praxis implica una visión dinámica del ser humano, de su compromiso transformador. Así mismo, supone una vi-sión histórica de la fe. Ésta sólo se vuelve verdad en la praxis. Y cuando la fe es vivida en un mundo de opresión, *es verdadera* en el compromiso efectivo con la liberación de los oprimidos (cfr. Assmann y otros, 1971: 96-105). Ese tipo de praxis es la que ofrece el material de reflexión a la teo-logía de la liberación.

La relación fe y praxis se presenta en tres niveles: el intrateológico, el intraeclesial y el sociopolítico (cfr. Libanio y Murad, 1996: 182-184).

Por práctica intrateológica se entiende el trabajo en relación con las propias categorías teológicas. Todas ellas están condicionadas por el contexto en que surgen. Pueden perdurar y ser conservadas, sin que sean significativas para las necesidades del momento actual. La teología puede conservar categorías que justifican la situación de domi-nación y de exclusión. Se necesita, entonces, un arduo

trabajo para liberarlas de esos significados y confrontarlos con las exigencias de los pobres y oprimidos.[20]

La práctica intraeclesial muchas veces favorece la situación de injusticia y exclusión presente en la sociedad. La pretendida actitud apolítica de la Iglesia es imposible. En la realidad, ella opta implícitamente por el orden esta-blecido. La práctica habla más que las palabras. Es necesario revisar y adecuar la práctica eclesial, de manera que responda a los desafíos de la realidad, al grito de los pobres y excluidos.[21]

La relación de la teología de la liberación con la práctica social se da en el nivel teórico y en el práctico. En el primer caso, el nivel teórico, el teólogo parte de las cuestiones propuestas a la fe por los cristianos comprometidos en las prácticas sociales. Todos los temas teológicos se sienten afectados por esos interrogantes y se exige repensarlos para ofrecer una respuesta adecuada. El nivel práctico corresponde a la finalidad práctica que ha de tener toda reflexión teológica. La práctica verifica si una determinada teología es pertinente a la realidad concreta en la que los teólogos están comprometidos. Este compromiso y el de los cristianos se evalúa en las prácticas sociales.

De esta manera, el término ortopraxis se convierte en criterio de verdad de la teología de la liberación: se entiende no sólo como la eficiencia práctica sino también y, de modo especial, como vivencia y realización de la fe en esa práctica (cfr. Libanio y Murad, 1996: 185).

3. EJES TEMÁTICOS MÁS RELEVANTES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En un primer momento la teología de la liberación se caracterizó por presentarse como una especie de teología fundamental, o sea, como apertura de perspectivas y hori-

20. Juan Luis Segundo enfatiza este aspecto en su obra.

21. Libros como el de Leonardo Boff, *Igreja, carisma e poder. Ensaios de uma eclesiologia militante* (1981), revisan la práctica intraeclesial y lanzan una fuerte crítica a ella.

zontes nuevos a partir de los cuales se podría releer toda la teología. En un segundo momento trabajó los contenidos doctrinales en la línea de la liberación (cfr. L. Boff y C. Boff, 1986: 84-85).

Entre los contenidos doctrinales merecen destacarse de manera especial los referentes a la cristología y a la eclesiología. Posteriormente, se fue ampliando el abanico de temas, de manera que hoy se puede decir que la teología de la liberación es una teología integral (C. Boff, 1990: 79) que desarrolla toda la temática teológica a partir de la perspectiva de la liberación.

En cristología el punto de partida fue la relevancia del Jesús histórico y su seguimiento. La persona de Jesús es comprendida en relación con el anuncio que hizo del Reinado de Dios; un anuncio que se entiende a partir de su praxis. La actuación de Jesús hace presente la actuación del mismo Dios en la historia en favor de los más pobres. Por eso, el Reino es principalmente la Buena Nueva para los pobres. El cristiano es la persona que sigue a Jesús realizando en su vida la praxis del Maestro. Ésta es vista en la perspectiva de la opción por los pobres[22] y de su li-beración. La praxis de Jesús y la praxis de todo cristiano se relacionan en un círculo hermenéutico. La praxis de Jesús ilumina la praxis humana y ésta, a su vez, permite captar mejor el significado de la práctica de Jesús y apli-carla a la realidad actual (cfr. Sobrino, 1990: 575-599).

El énfasis en el Jesús histórico no significa olvidar al Cristo de la fe. Por el contrario, a partir de la acción de Dios Padre en la resurrección, la praxis histórica de Jesús se convierte en norma de todo actuar humano.

22. Los teólogos de la liberación definieron el concepto de *pobre* dando relevancia al pobre material sin olvidar la dimensión del pobre espiritual, que se refiere a la actitud de total apertura a Dios y disponibilidad para su misión. En el caso de la teología de la liberación, la misión no puede ser otra que la solidaridad efectiva con la causa de los pobres y su situación inhumana. Cfr. Gutiérrez, *Teologia da libertação* (1975: 234-249); y C. Boff y J. Pixley, *Opção pelos pobres* (1986).

El tema trinitario señala tres dimensiones que deben estar presentes en la praxis para una auténtica liberación, sin caer en horizontalismos, verticalismos o intimismos estériles. Una referencia exclusiva al Jesús histórico tiene como resultado un liderazgo meramente terreno. Poner el énfasis exclusivamente en la figura del Padre produce una religión fuera de la realidad social e histórica, próxima al olvido del compromiso fraterno. Una vivencia cristiana cen-trada tan sólo en el Espíritu Santo puede volverse un fa-natismo estéril y conducir al individualismo y subjetivismo excesivos. La vivencia del misterio trinitario en su totalidad posibilita la unidad en la diversidad en nítida dimensión liberadora (cfr. L. Boff, 1986, 1988).

Aunque el tema trinitario nos introduzca en la pneumatología, aún es un camino poco trabajado en la perspec-tiva de la liberación.[23] Es reconocida su presencia en la conciencia y acción de los pobres. Ellos siempre fueron objeto de la acción de los conquistadores y los sujetos pa-sivos en el actual sistema injusto. Por la fuerza del Espíritu, ellos comienzan a actuar buscando el cambio estructural de la situación opresora en que viven.

Sólo el Espíritu puede incentivar, en la búsqueda de la liberación, a aquéllos que siempre estuvieron oprimidos. La fuerza histórica de los pobres (cfr. Gutiérrez, 1981), su capacidad de resistencia y su esperanza inquebrantable, son señales de la presencia del Espíritu. Así mismo, las comunidades eclesiales de base manifiestan la vitalidad del Espíritu capaz de crear las comunidades y mantener verdaderas experiencias eclesiales de fe.

La salvación entendida en la perspectiva de la liberación rescató la profunda interdependencia que ella tiene con el compromiso histórico (cfr. Gutiérrez, 1975: 125ss.).

23. Vale la pena destacar los trabajos de José Comblin sobre pneumatología: "A missão do Espírito Santo" (1975: 287-325); *O tempo da Ação. Ensaio sobre o Espírito e a história* (1982); *O Espírito Santo e a libertação* (1987).

Tradicionalmente la salvación tenía una connotación indi-vidualista y dirigida hacia la otra vida. El presente sólo tenía sentido en la medida en que asegurara la salvación futura. A partir de la perspectiva de liberación, el presente tiene un sentido decisivo y establece la articulación entre las liberaciones históricas y la liberación salvadora de Cristo. Esta articulación tiene su raíz profunda en cuatro paradigmas cristianos:

– La encarnación (humanidad y divinidad de Jesucristo); – la antropología (visión unitaria del ser humano);
– la caridad (amor de Dios al prójimo); y
– el sacramento (unión de la gracia y del signo sensible) (cfr. C. Boff y L. Boff, 1979: 58ss.).

La articulación de la liberación con la salvación evita el riesgo de la espiritualización de la liberación o de la reducción de la salvación a las liberaciones históricas. Así, la esperanza cristiana mantiene su horizonte utópico, pero sin perder su necesaria realización histórica.

El tratado de gracia es visto también en esta perspectiva liberadora (cfr. De França Miranda, 1980). El pecado, como contrario a la gracia, es visto no sólo en su dimensión personal sino también en su dimensión social y estructural. Se habla entonces del pecado social, de la injusticia es-tructural e institucionalizada. La gracia, por tanto, no sólo se hace presente en la dimensión personal, sino también en la realidad social y en las transformaciones que liberan de las estructuras de pecado.

El tema eclesiológico es, sin duda, determinante en la teología de la liberación. Consistió en una propuesta de verdadera renovación eclesial. De una eclesiología tradicional centrada en la jerarquía se pasó a una eclesiología comunitaria donde las comunidades eclesiales de base surgieron como realización de la experiencia comunitaria y de la nueva manera de vivir la praxis cristiana.

La opción por los pobres exigió una revisión crítica de la estructura eclesial. El pobre se levantó como sujeto activo de la comunidad con un nuevo discurso teológico, una nueva

expresión litúrgica, una nueva conciencia eclesial (cfr. Libanio, 1978: 119-175). A ese proceso, Leonardo Boff lo llamó de una verdadera eclesiogénesis (cfr. Boff, 1977). Sin embargo, estas propuestas y realizaciones, en muchos sentidos, no se hicieron sin tensiones y conflictos en el seno de la Iglesia.[24]

En el estudio de los sacramentos ha sido importante acentuar el aspecto celebrativo. Si el cristianismo es vida, compromiso transformador y praxis histórica, los sacramen-tos son la gracia que se hace presente en ese actuar y que revelan la relación íntima entre la eficacia humana y la gratuidad humana. Son fiesta, porque recuerdan, actua-lizan, anuncian esa gracia divina y al mismo tiempo com-prometen la transformación de las realidades humanas (cfr. Taborda, 1987).

Esta relectura de toda la teología obedeció, princi-palmente, a la constatación de la diferencia de problemá-ticas entre el mundo europeo y América Latina: para aquél, el ateísmo; y para ésta, la idolatría.

La situación de injusticia estructural sólo se puede entender en un continente mayoritariamente católico, por la adoración de un falso dios, por la idolatría. Se necesita una conversión al verdadero Dios: el Dios de los pobres, el Dios que oye el clamor del pueblo oprimido y que libera de todas las esclavitudes, el Dios revelado en la praxis his-tórica de Jesús comprometido con los marginados y exclui-dos de su tiempo, el Dios que se solidariza con los pobres hasta dar la propia vida. El martirio en América Latina es signo de autenticidad del seguimiento de Jesús y al mismo tiempo denuncia el pecado que destruye y asesina sin piedad.

Podemos concluir afirmando que en el tratamiento de estos ejes temáticos hay primacía de algunos aspectos sobre otros: del elemento antropológico sobre el eclesio-lógico, del utópico sobre el factual, del crítico sobre el dog-

---

24. Prueba de esto es la censura del libro de Leonardo Boff, *Igreja, carisma e poder* (1981).

mático, del social sobre el personal, de la ortopraxis sobre la ortodoxia (cfr. L. Boff, 1972: 56-60).

4. ACTUALIDAD Y NUEVOS DESAFÍOS

La teología de la liberación nació en los años sesenta y setenta como respuesta a las situaciones de opresión y dominación de la gran mayoría de los pueblos de América Latina. Sin embargo, en los últimos años estamos asistiendo a cambios fuertes y profundos en todos los niveles. Éstos llevan a la teología de la liberación a preguntarse por su actualidad y por los desafíos a los que debe responder en el momento presente.

Varios factores marcan este nuevo contexto. Por una parte, el colapso del socialismo real acabó con los sueños y utopías marxistas (cfr. Frei Betto, 1990: 922-929). Por otro, el sistema neoliberal avanzó rápidamente y el mercado sin restricciones pasó a ser el principio casi absoluto de la vida económica:

> El mercado reina absoluto. La economía se globaliza. Se desarrollan nuevas tecnologías que aumentan extraordinariamente la productividad. Los productos quedan más baratos. La informatización se expande con rapidez ver-tiginosa. Nuevos bienes y servicios son ofrecidos. El pano-rama es optimista, animador, si no fuera por el elevado costo social: no todos tienen acceso al mercado, mejor, sólo una minoría en el mundo tiene esa posibilidad. (García Rubio, 1997: 228)

La implantación de la receta neoliberal para la moder-nización de la economía afecta principalmente a los más pobres. No sólo continuaron siendo pobres, sino también pasaron a ser *excluidos*. Si la teología de la liberación pro-clamó que ellos serían los sujetos de la historia, hoy están fuera de la historia, marginados y excluidos, sin posibilidad real de enfrentar una sociedad donde impera la ley de la competitividad desigual. “El hecho más grande en la actual coyuntura mundial es ciertamente el imperio pavoroso de

la lógica de la exclusión y la creciente insensibilidad de muchos con relación a ella." (Assmann, 1996: 380)

El texto de Ex 22, 26 ilumina la situación alarmante en que hoy se encuentran los pobres y nos invita a hacer una pregunta: ¿Dónde van a dormir los pobres en este mun-do que se está generando? ¿Qué será de los preferidos de Dios en este tiempo en que vivimos?[25]

De cara a este nuevo contexto de la primacía del mercado, de la globalización y del neoliberalismo reinante, la teología de la liberación debe seguir ofreciendo el criterio profundamente evangélico de la *opción preferencial por los pobres*. Ese criterio continúa siendo actual y necesario. Se basa en la gratuidad del amor de Dios que ama a los pobres, no porque ellos sean mejores, sino porque Dios es gratuito (cfr. Gutiérrez, 1996: 111).

Sin embargo, el nuevo horizonte en que vivimos exige repensar la opción preferencial por los pobres. Los análisis marxistas que la teología de la liberación usó para apro-ximarse a la realidad, resultan insuficientes. Se necesita ampliar los instrumentos de análisis y crítica porque la realidad social es cada vez más compleja y exigente. Así,

> ... pensar la relación con el mercado se vuelve fundamental. No tiene sentido trabajar con el presupuesto de la incompatibilidad entre la justicia social y el mercado. Por el contrario, la articulación entre mercado libre e intervención planificadora ocupa el cierne de la cuestión y obliga a una revisión sobre las antiguas teorías contra el mercado libre, deudoras de una tradición socialista rígida. (Libanio y Murad, 1996: 187)

Para responder a la pregunta por la actualidad de la teología de la liberación, a pesar de la diversidad de res-

25. El texto del Éxodo corresponde a las prescripciones que Moisés recibe de Yahveh para ser transmitidas al pueblo y se refiere a la preocupación sobre dónde dormirán aquellos que no tienen con que cubrirse. Cfr. Gustavo Gutiérrez, "Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio" (1996: 116).

puestas, treinta teólogos de diferentes partes de América Latina presentaron un discurso común: esta teología debe seguir luchando por la liberación de los pobres, en un con-texto de mayor complejidad de la pobreza y de la exclusión y en una visión más nítida del rostro de la pobreza y sus dimensiones (cfr. Teixeira, 1991).

Hoy el rostro de los pobres se hizo más claro y extenso. También son pobres, entre otros, las mujeres que sufren una doble exclusión: económica y de género; los negros, víctimas del racismo aún no superado totalmente; los niños, condenados a trabajos y responsabilidades que no co-rresponden a su edad; y los indígenas, primeros herederos de este continente, pero sin garantías para preservar sus pueblos, sus tradiciones y sus tierras.

Esa extensión del mundo de los pobres llevó a la teología de la liberación a proponerse otras preguntas fundamentales como la cuestión de género y la cuestión racial. Ellas vienen ganando fuerza en la teología de la liberación desde la década de los ochenta.

La teología feminista cuenta con varios esfuerzos que se van consolidando.[26] La cuestión racial hizo surgir la teología negra en los años setenta, en África del Sur, en el escenario del *apartheid*. Parte de la historia de la experiencia concreta de opresión y liberación del pueblo negro: deportación de la madre África, reducción a la condición subhumana de esclavos, racismo efectivo que crea y alimenta mecanismos discriminatorios. Cuestiona el etnocentrismo que contaminó el cristianismo occidental. Propone un

26. Cfr. Caterina Halkes, "Teologia feminista. Balanço provisório" (1980: 109-122); Elizabeth Fiorenza, "Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível" (1985: 8-23); Ana María Tepedino, "A mulher: aquela que começa a desconhecer seu lugar" (1985: 375-379); María Clara Bingemer, "...E a mulher rompeu o silêncio. A propósito do segundo encontro sobre a produção teológica feminina nas Igrejas cristãs" (1986: 371-381); VVAA, "Teologia feminista na América Latina" (1986); Ivonne Gebara y María Clara Bingemer, *A mulher faz teologia* (1987); Ana María Tepedino y Margarida Brandão, "Teología de la mujer en la teología de la liberación" (1991: 287-298).

rescate de las expresiones y cosmovisiones negras centradas más en lo festivo y en lo afectivo que en la racionalidad.

En este sentido se relaciona estrechamente con otro desafío lanzado a la teología: la relación entre las religiones traídas por los negros africanos y el catolicismo impuesto por la fuerza (cfr. Rehbein, 1985; Da Costa, 1989). La cuestión racial también se extiende a la llamada teología india, que reclama un lugar propio en la reflexión teológica como garantía de los derechos de esos pueblos (cfr., Marzal, 1989).

Estas preocupaciones, la étnica y la igualdad hombre-mujer, deben estar presentes en el teologizar actual de la reflexión latinoamericana; ellas responden a la búsqueda de identidad y al mismo tiempo al saludable pluralismo que permite construir la sociedad a partir de las contribu-ciones de todos.

Para hacer posible la utopía de los pobres, se necesita repensar la teología de la liberación teniendo en cuenta otros sectores de la sociedad, como la clase media.[27] Los pobres continúan siendo sujetos de la historia, pero no son los únicos. La articulación de todos se hace indispensable para conseguir cambiar la situación que a todos afecta.

Además de los cambios sociales, económicos y políticos, vemos hoy otros cambios de carácter cultural que modelan la mentalidad contemporánea.[28] La teología de la liberación acentuó el valor de lo político y descuidó en algunos casos otras dimensiones, como "la afectividad, o en el ámbito de la vivencia cristiana, la oración de tipo más contemplativo" (García Rubio, 1997: 235).

---

27. Esta articulación está explicitada en el artículo de Clodovis Boff, "Pastoral de classe média na perspectiva da libertação" (1991: 5-28).

28. A esta nueva mentalidad contemporánea se le está llamando postmodernidad. Cfr. G. Gutiérrez, "Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio" (1996: 135).

Hoy la teología de la liberación debe continuar valorando lo político, sin descuidar las otras dimensiones de la persona, en especial, la dimensión afectiva, que le permite un desarrollo integral.

La noción de praxis (categoría fundamental de la teología de la liberación) está recobrando un sentido más inte-grador. Para esto, ha contribuido la filosofía actual (cfr. De Lima Vaz, 1988: 85ss.), que al acudir a las fuentes griegas, muestra la dimensión subjetiva que la noción de praxis implica. El sujeto se realiza en la acción y por la acción. Así, se necesita prestar atención a la realización humana en la praxis, pero en el contexto de la gratuidad, del bien y del valor, inherentes a ella. La teología de la liberación debe enriquecer la noción de praxis, asumiendo el sentido subjetivo que implica, como elemento inherente a la reali-zación humana.

Los actos cotidianos aparecen como un complemento indispensable para las grandes utopías y acciones de trans-formación social (cfr. C. de Andrade, 1996: 61). Esta valo-ración de lo cotidiano llena de sentido el día a día y da la posibilidad de que todas las personas actúen desde sus propias capacidades. Sin renunciar a la transformación so-cial, la teología de la liberación debe valorizar lo cotidiano como espacio concreto en el que se van realizando las grandes utopías.

Presenciamos una nueva relación del ser humano con la naturaleza. De una actitud de dominación y explotación irracional, estamos pasando a una conciencia ecológica que reclama actitudes de preservación, cuidado y respeto a la naturaleza. Es urgente recuperar esa integración pro-funda y complementaria entre el ser humano y su medio ambiente. En este sentido,

> ... en la medida que la teología va adoptando, profundamente, una perspectiva integrada de ser humano y de mundo como un todo, se hace necesario ver y profundizar el significado de la teología de la creación, complementando y corrigiendo las teologías de la historia mediante

> una teología del cosmos y las teologías políticas mediante una teología ecológica. (García Rubio, 1997: 251)

Algunos teólogos de la liberación empezaron a establecer esa articulación entre la teología y la ecología. Consideran ese tema como un desdoblamiento del tema de la liberación. "Si hay una opresión social y colectiva, hay también una opresión planetaria envolviendo la propia Tie-rra. Luego urge, como respuesta, una liberación social y planetaria." (L. Boff, 1997: 96)

La vuelta a lo sagrado (cfr. Palácio, 1997: 96), señal de estos tiempos, reclama la valoración de la experiencia de fe y vivencia religiosa, especialmente del pueblo, con sus expresiones y liturgias. Es necesario encontrar en esas expresiones caminos para la evangelización que contribuyan a la maduración de la fe y del compromiso cristiano.

Presenciamos hoy una valoración de las diferentes culturas. Esto ha denunciado un etnocentrismo occidental predominante en la evangelización de los pueblos ameri-canos y ha exigido una evangelización inculturada (cfr. Ramos Regidor, 1997: 130) que responda a los modos de vivir, de cada grupo humano. El dinamismo encarnatorio de la fe cristiana fundamenta esa exigencia profundamente evangélica.

El ecumenismo, signo de los estos tiempos, debe ser asumido por la teología de la liberación. De hecho, ha estado presente en los encuentros intereclesiales (cfr. De Oliveira Ribeiro, 1989: 578-585) de las comunidades eclesiales de base. Sin embargo, la reflexión teológica aún tiene mucho camino por recorrer, tanto en el ecumenismo de las iglesias cristianas, como en el diálogo interreligioso[29] con las otras confesiones de fe.

---

29. Cfr. M. De França Miranda, "Ser cristão numa sociedade pluralista" (1989: 333-349); Idem., "A configuração do cristianismo numa cultura plural" (1994: 373-387); Idem., "O pluralismo religioso como desafio e chance" (1995: 323-337); Faustino Teixeira, "Novos paradigmas resultantes do diálogo inter-religioso" (1996: 35-48).

Los grandes ejes temáticos de la teología de la liberación tienen que responder a estos nuevos referenciales que le lanzan serios desafíos. Se necesita proponer una teología de la liberación que continúe proclamando la urgencia de la opción preferencial por los pobres, en el marco de la sociedad globalizada y el neoliberalismo reinante, y al mismo tiempo, que responda a los nuevos referenciales de la llamada postmodernidad.

II. El método

Presentados el origen de la teología de la liberación, la praxis (como su contexto vital), sus principales ejes temáticos, su actualidad y sus nuevos desafíos, pasamos a exponer los momentos más significativos en la reflexión sobre el método. Posteriormente, presentaremos algunas propuestas metodológicas de esta teología y algunas de las críticas que ellas han recibido. En todas ellas, el horizonte espiritual común es la centralidad de la praxis en la vida cristiana y la reflexión crítica, a la luz de la fe, sobre esa praxis.

1. MOMENTOS SIGNIFICATIVOS EN LA REFLEXIÓN SOBRE EL MÉTODO

Un momento especialmente significativo en la reflexión sobre el método fue el Encuentro Latinoamericano de Teo-logía, celebrado en México, en 1975. En él se trabajaron, en un primer momento, los condicionamientos actuales de la teología, entre los cuales fueron señalados los socio-políticos –represión, autoritarismo, presencia del socialismo en el continente, capitalismo, etc. (cfr. Segundo, 1976: 91-101; Gómez de Souza, 1976: 69-81)– y los eclesiales: choque de teologías, preocupación excesiva por la ortodoxia, etc. (cfr. Ruiz, 1976: 83-89). También se llamó la atención sobre las lagunas de la teología de la liberación en los campos de la eclesiología y la pneumatología.

En un segundo momento, se definió el método de la teología europea y de la teología latinoamericana a partir

de sus preguntas fundamentales. La diferencia entre esas teologías reside en las diferentes preguntas que tienen como punto de partida. Para la teología europea éstas se refieren al sentido de la razón moderna, de la subjetividad y de la intersubjetividad. Para América Latina la pregunta que surge es: *¿Cómo ser cristiano en un continente de pobres y excluidos, en una situación de injusticia y opresión?*

En su intento por responder a este interrogante, la teología latinoamericana se define como una teología que quiere participar en el proceso de liberación de la realidad social en su función propia de práctica teológica (cfr. Libanio, 1992: 155).

En 1976, Clodovis Boff presentó su tesis doctoral *Teologia e prática (Teología de lo político),* un avance significativo en la reflexión sobre el método. Trabajó las tres dimen-siones fundamentales y constitutivas de la teología de la liberación: la mediación socioanalítica, la mediación her-menéutica y la mediación práctica. Este libro quedó consa-grado como la obra más representativa y sistemática sobre el método.[30] Otros teólogos de la liberación, al trabajar sobre el método, dieron sus contribuciones específicas.

En 1990, Clodovis Boff publicó –en la obra colectiva *Mysterium liberationis*– el artículo titulado "Epistemología y método de la teología de la liberación". En él retoma las tres mediaciones constitutivas del método. En 1993, al es-cribir el prefacio de la reedición de su tesis *Teología de lo político*, hizo una evaluación crítica de su propia obra. Recientemente, en 1998, publicó *Teoria do método teológico,* obra en la que se refiere al método de la teología en general, sin dejar de subrayar las contribuciones metodológicas propias de la teología de la liberación (cfr., C. Boff, 1999: 157-196; 358-389; 637-640).

---

30. A continuación profundizaremos en esta obra.

2. MÉTODOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En este apartado abordaremos las propuestas metodológicas de algunos teólogos de la liberación, sin la pretensión de agotar el tema. En primer lugar, las propuestas de Clodovis Boff por considerarlo central en esta reflexión metodológica. Presentaremos los presupuestos de su mé-todo, sus grandes momentos y nos detendremos espe-cialmente en la evaluación que el mismo Clodovis hizo de éste.

Posteriormente presentaremos las propuestas de Gus-tavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo, por considerarlas representativas de la metodología latinoamericana. Final-mente, señalaremos suscintamente los énfasis de otras propuestas metodológicas y las críticas a los métodos aquí propuestos.

A. El método de la teología de lo político

El objetivo de la obra *Teologia e prática*, de Clodovis Boff, es desarrollar el método de la teología de lo político. Clodovis Boff está preocupado porque los teólogos de la liberación no diferencian entre *teología y modo de teologizar*, entre *saber y método* (C. Boff, 1978: 22). Ellos –dice– se contentan con hacer teología de *otra manera*, sin preocuparse por exhibir las justificaciones racionales de esa nueva manera de re-flexionar. Sin embargo, la preocupación por ese imperativo teórico crece, y se llega a afirmar que aún no se dispone de un estudio relativamente completo sobre las impli-caciones epistemológicas inherentes al objeto de la teología de la liberación, ni sobre la naturaleza y viabilidad del método que busca poner en práctica (cfr. Gera, 1974: 179).

Clodovis Boff pretende establecer las condiciones epistemológicas para que la teología de la liberación sea de hecho teología, pueda ser considerada como ciencia y se desarrolle a partir de su epistemología propia (C. Boff, 1978: 13).

El autor insiste en que el nivel de su trabajo es teórico y de carácter epistemológico. No se propone desarrollar un

tema teológico, cualquiera que sea, sino las condiciones de posibilidad de reflexión crítica de un tema a partir de la praxis. Quiere ofrecer una plataforma segura que pueda fundamentar efectivamente una práctica teológica, pastoral y política.

Incluso, al tratar sobre la praxis, permanece en el nivel epistemológico: no discute la praxis en sí misma. Eso sería elaborar una determinada teología de la liberación y quedaría fuera del ámbito de los fundamentos cognitivos. Lo que hace es examinar las múltiples implicaciones entre teoría y práctica, y mantener la primacía de la teoría, aunque tome como objeto la praxis y su objetivo final sea la praxis concreta e histórica (C. Boff, 1978: 24-25).

El hecho de hablar de la teología de lo político o de ciencias *de lo* social marca esta primacía de la teoría. El término "de" mantiene la distancia entre el objeto (político o social) y la teoría (teológica o científica) (C. Boff, 1978: 25). Clodovis Boff parte del presupuesto de que la teología es una ciencia –no está en juego el estatuto científico de la teología (C. Boff, 1978: 28)– y quiere trabajar la necesidad de una teología disciplinada, esto es, proporcionada a su objeto propio y articulada a la medida de su nuevo objeto teórico: lo político. Para realizar su propósito, usa un método que consiste en un movimiento alternativo de crítica y construcción, de análisis y síntesis (C. Boff, 1978: 28-29). Es un juego entre la razón polémica y la razón arqui-tectónica.[31]

Así, buena parte de su trabajo será consagrado a la desconstrucción y la otra a la construcción, no como prin-cipios distribuidores del orden de la exposición, sino como movimientos reflexivos que atraviesan, lado a lado, toda la obra. Una y otra de esas funciones racionales tienen su aspecto lógico o formal y su aspecto positivo o material.

La crítica, en el nivel positivo o material, estudia las prácticas teológicas actuales y las de la tradición teológica

31. Distinción hecha por G. Bachelard. Cfr. C. Boff (1978: 28, Nota a 10).

en general, desde el punto de vista de las condiciones epistemológicas que las fundamentan. En el nivel lógico de la crítica se trata de examinar la naturaleza del objeto teórico del método. Boff plantea tres cuestiones que corres-ponden a las tres partes que va a desarrollar en el libro:

– ¿Qué implica hacer una teología de lo político?
– ¿Qué constituye la teologicidad de una teología?
– ¿Cómo la praxis se relaciona con la teoría (teológica)?

La construcción se realiza a partir de los resultados de la crítica. Ella brinda una serie de proposiciones (tesis), al definir los principios organizadores del discurso teológico que procurábamos. Tales proposiciones son a su vez la jus-tificación racional de la adecuación operatoria a una prác-tica, en este caso, a la práctica teológica. En el nivel lógico o formal, se concede al conjunto de tesis definidas una cohesión tal que le permita la producción de efectivas teo-logías de lo político. La prueba positiva de esas teologías será su fecundidad.

Para la elaboración de su propuesta, Clodovis Boff usa trabajos sobre epistemología general, en especial, de auto-res que pudieran contribuir a su investigación.[32]

---

32. *Epistemología general: J. Ladrière (estatuto del saber científico y su relación con el saber filosófico y teológico); L. Althusser (las relaciones internas de la práctica teórica y su vinculación con las otras prácticas, en especial, la práctica política); G. Bachelard (las exigencias del espíritu científico y la conceptualidad propia de la epistemología, especialmente los conceptos de *obstáculo epistemológico* y de *recurrencia,*para los momentos de la crítica, y de *ruptura epistemológica* y de *refundición,* para el momento de la construcción); P. Bourdieu (epistemología de la sociología); P. Ricoeur (hermenéutica), etc.

**Epistemología de la teología (Tomás de Aquino, y autores tomistas conocidos: M.D. Chenu y Y.M Congar). ***Estudios específicos de epistemología en la línea de la teología de lo político (G. Gutiérrez, H. Asmann especialmente. Otros autores: J.L. Segundo, E. D. Dussel, J. Comblin, L. Boff, etc.). Cfr. C. Boff (1978: 30-31).

Sitúa la teología de lo político como una teología de genitivos[33], o sea, una teología que versa sobre un ámbito limitado de la realidad finita (la realidad social y la acción política, especialmente, del cristiano) y quiere lanzar sobre ella la luz de la fe. Para él, la teología de la liberación es una hermenéutica teológica de la realidad sociopolítica (Taborda, 1987: 297).

La teología de genitivos de objeto o de sujeto (cfr. Libanio y Murad, 1996: 249) surge en la medida en que la teología comienza a ocuparse de las realidades terrestres, no sólo en su referencia sagrada, sino en su autonomía. Clodovis Boff llama "Teología 1" a la que se ocupa de las realidades religiosas –temática clásica– y "Teología 2" a la que se ocupa de las realidades seculares: cultura, sexualidad, historia, política, etc.[34] La Teología 1 y la Teología 2 se relacionan dialécticamente. La Teología 2 obliga a la Teología 1 a restructurar su temática, a partir de la nueva perspectiva que ella trabaja, y la Teología 1, a su vez, enriquece a la Teología 2 con toda su elaboración a lo largo del tiempo.

Ese cambio de objeto teológico, de la Teología 2 respecto de la Teología 1, exige la revisión del método. Además, las injusticias estructurales que caracterizan la situación

33. Clodovis Boff advierte que esta posición metodológica no coincide con la de otros teólogos de la liberación quienes no admiten que la liberación sea un tema más entre otros, sino que debe ser el tema, el horizonte en el cual se lee toda la tradición de la fe. Cfr. C. Boff (1978: 33). Sin embargo, en sus escritos posteriores Boff asume esta perspectiva (Boff, 1990: 79).

34. Después de quince años, en el Prefacio de la reedición de su obra, Clodovis Boff señala algunos puntos a revisar. La división en Teología 1 y Teología 2 es uno de ellos. Propone cambiar el nombre: Momento 1 y Momento 2 y lo que implican. Ya no haría una división por objeto, sino por perspectiva. Esto fundamenta el estatuto de teología integral que la teología de la liberación reclama para sí, ya que ella no se considera como una región particular de la teología, sino una teología integral con un enfoque particular. Cfr. C. Boff, "Prefacio autocrítico" (1993: VI-VII). Esta visión ya era adoptada por algunos teólogos de la liberación como Leonardo Boff (1980: 27-56).

de América Latina levantan enormes desafíos humanos, cristianos y teóricos[35] que exigen esa revisión profunda de la tarea teológica.

La característica propia de la teología de lo político es el nuevo objeto con que trabaja –*lo político*– que se considera el objeto material de la teología. Al ser diferente del objeto teológico clásico, tiene que ser conocido, y para eso necesita acudir a las ciencias sociopolíticas. No actuar así es no tomar en serio la autonomía de las realidades terrestres (cfr. *GS*, 36). De esta manera, se constituye el primer paso en el método de la teología de la liberación: la mediación[36] socioanalítica. En dicha mediación, esta teología se en-cuentra con las ciencias sociales, especialmente, con la teoría marxista. La relación con las ciencias sociales implica la exigencia de la interdisciplinariedad.

La mediación socioanalítica, aun cuando se considere un momento preteológico –ya que son las ciencias sociales las que trabajan lo político–, forma parte constitutiva del método, por el hecho de estar trabajando con el objeto de la tarea teológica. El dato de la ciencia constituye el objeto material de la teología, y ella lo recibe para descodificarlo en su código propio, extrayendo de él un sentido caracte-rizadamente teológico. Hay, pues, entre el nivel sociológico y el nivel teológico una ruptura epistemológica. Así se evita el peligro de elaborar una sociologización de la teología (Taborda, 1987: 298).

---

35. Según Bernard Lonergan, la exigencia teórica surge de los desafíos que el sentido común encuentra y que el mismo no puede resolver. Se impone el paso al campo de la teoría para volver después al campo del sentido común ofreciendo una solución pertinente (Lonergan, 1988: 85).

36. Mediación designa el conjunto de los medios que el pensamiento teológico integra para captar su objeto. La mediación socioanalítica y la mediación hermenéutica deben ser comprendidas como un *medium quo*, que mantienen con la teología una vinculación no sólo técnica, sino orgánica. Cfr. C. Boff (1978: 26).

Tras haber conocido el nuevo objeto, pasamos al segundo momento del método: la mediación hermenéutica. La interpretación de la realidad escogida se hace por los medios propiamente teológicos: la revelación y la fe; sin embargo, se quiere hacer una interpretación que privilegie la dimensión política de los eventos salvíficos, sobre todo, del éxodo y de la muerte (asesinato) de Jesús, así como del carácter subversivo del mensaje bíblico, en particular, la contestación de los profetas y de Jesús, de cara a las injusticias sociales. No acepta una interpretación atemporal sino histórica, y en esa historia se realiza la historia salvífica.

Este método busca establecer el estatuto epistemológico de la teología, pero también responder al lugar social que ocupa. No pretende hacer depender el valor como cien-cia de su lugar social, sino quiere que sea relevante para la realidad actual.

Por eso, el tercer momento es la confrontación con la praxis. La praxis tiene primacía, tanto en el origen como en el fin del conocimiento. El fin inmediato de la teoría es el conocimiento, pero el mediato es la acción. Este tercer momento pretende ser una hermenéutica de la fe sobre la realidad escogida: la praxis política. Es una práctica teórica (no puede pretender ser de otro tipo, porque la teología no trasforma la realidad mágicamente) pero es una praxis con estatuto científico que después puede actuar y ser relevante.

Se debe hacer la teología partiendo de la praxis, en su interior y en su función. La praxis tiene primacía sobre toda teoría y es el criterio de verificación de la teología. Se considera la praxis como el lugar teológico fundamental y se defiende la dialéctica permanente entre teoría (teológica) y praxis (política de la fe). La mediación de la praxis es considerada como un *medium in quo,* en el sentido de que la praxis constituye el verdadero medio de realización de la práctica teológica concreta. No se discute la praxis por ella misma sino por sus implicaciones con la teoría (teo-lógica).

B. Evaluación crítica de este método

De su trabajo sobre el método, se puede destacar el esfuerzo de Clodovis Boff por ofrecer un estatuto epistemológico al método de esta teología, el énfasis en la articulación del discurso teológico con las ciencias sociales y la centralidad de la praxis. Sin embargo, por la centralidad que ocupa en la teología de la liberación, nos interesa evaluarlo, para así contribuir a su vitalidad. Para este pro-pósito tomamos como base las críticas hechas por el propio Clodovis Boff quince años después, en el prefacio de la reedición de su obra *Teoria e prática* (*Teología de lo político).*

Boff parte del presupuesto de que la obra expone los principios fundamentales del método de la teología de la liberación y no ha recibido contribuciones significativas en los últimos años. Sobre esta base, divide su evaluación crítica en tres ítems: las cuestiones más importantes que deben ser revisadas, los puntos a ser precisados y los temas que todavía esperan una elaboración apropiada.

Presentaremos estos tres ítems y añadiremos las contribuciones que Clodovis Boff ha hecho en sus escritos posteriores: su artículo "Epistemología y método de la teología de la liberación" (1990), y su último libro, *Teoria do método teológico* (1999). Respecto de esta obra, hemos de aclarar que su objetivo no es el método de la teología de la liberación sino de la teología en general. Por eso, las re-ferencias que de ella se puedan tomar corresponden a la manera de proponer el método incorporando las contri-buciones de la teología de la liberación (sin explicitar que lo está haciendo así)[37] y del espacio propio que le reserva, al tratarla como un modelo particular dentro de la reflexión teológica (C. Boff, 1999: 637-640).

---

37. Entre esas contribuciones de la teología de la liberación podemos señalar: la fe práctica como otra fuente de la teología, Momento III de la práctica teológica: confrontación con la vida; pluralismo teológico, etc. Cfr. C. Boff (1999: 157-196; 282-296; 493-524).

Puntos a ser revisados

Los puntos a ser revisados son dos: la raíz de la teología de la liberación –el compromiso con los oprimidos– y la relación de la teología de la liberación con la teología clásica.

(1) El compromiso con los oprimidos:

Boff comienza reafirmando la importancia del compro-miso con los oprimidos, como punto de partida de la teología de la liberación:

> De hecho, la originalidad última de la teología de la liberación, no está en el método, ni específicamente en el uso de las "ciencias sociales", inclusive el marxismo. Está sí, en la raíz del método: en aquello que le confiere un "espíritu", una "nueva manera" de usarlo. Y esa raíz es la "experiencia espiritual del pobre" (...) En verdad, sin una práctica de transformación social solidaria con los oprimidos, es imposible que surja una verdadera teología de la liberación. Aquélla es condición *sine qua non* de ésta, su "acto I". Quien no hizo la "experiencia del pobre", tal como éste se presenta hoy (realidad colectiva, conflictiva y activa) no posee las condiciones epistemológicas adecuadas para entender y mucho menos para producir una verdadera teología de la liberación. (1993: III)

Pero reconoce que por ser este punto tan central, tiene dos aspectos a revisar. En primer lugar, el hecho de que no fue desarrollado en su libro; en segundo lugar, las críticas posibles de ser hechas si no se entiende su significado correctamente.

Respecto del primero, es verdad que quedó implícito en su propuesta metodológica y no fue desarrollado. Sólo fue tratado de manera global en la tercera parte del libro, particularmente en lo que se refiere a los tres momentos de compromiso del teólogo. Las razones de este incipiente desarrollo son el énfasis epistemológico del tratado sobre el método, el medio intelectual europeo donde realizó su

tesis doctoral, y su experiencia aún insuficiente de compro-miso real con los pobres.

Es necesario fundar la *prioridad epistemológica del pobre* así como la *constitución histórica de la revelación* en términos de nexo entre palabra y acción (*Dei Verbum,* 2).

Posteriormente, en su artículo "Epistemología y método de la teología de la liberación", al tratar de explicitar ese punto de partida, comienza su exposición del método con un *momento previo* en que se enfatiza la raíz del método de la teología de la liberación:

> Es preciso que quede esto claro: en la raíz del método de la teología de la liberación se encuentra el nexo con la práctica concreta. Dentro de esa dialéctica mayor de teoría (de la fe) y praxis (de la caridad) es donde actúa la teología de la liberación. Verdaderamente, sólo ese nexo efectivo con la práctica liberadora puede otorgarle al teólogo un "espíritu nuevo", un estilo nuevo o un modo nuevo de hacer teología. (C. Boff, 1990: 99-100)

En *Teoria do método teológico* reafirma esta postura y la desarrolla bajo el título "Punto cero de la teología." Destaca el privilegio epistemológico del pobre: sufrimiento/conocimiento (C. Boff, 1999: 172-180).

Frente al segundo problema, es necesario revisar el significado de la expresión *la experiencia del pobre como punto de partida de la teología*. Así presentada, contradice la afir-mación fundamental de la tarea teológica: su punto de partida es Dios, no el pobre; la fe, no la praxis. Clodovis Boff aclara que no existe oposición en esas afirmaciones. El punto de partida de la teología de la liberación es Dios mismo, pero en el horizonte particular de la liberación del oprimido. Este horizonte tiene su fundamento en la tra-dición bíblica y es un signo de los tiempos que marca deci-sivamente la tarea teológica actual (C. Boff, 1993: V).

En su artículo posterior, "Epistemología y método de la teología de la liberación", aclara así esta cuestión:

> Si pasamos ahora a la esfera propiamente *teológica*, podemos decir que el punto de partida se sitúa de manera distinta.

> Se trata ciertamente tanto de la fe como de la praxis, pero cada una en su lugar: la fe como punto de partida *formal*, o sea, a título de "principio hermenéutico determinante" y la praxis como punto de partida material, esto es, como materia prima. Aquí no hay contradicción, sino sólo articulación de instancias distintas en relación recíproca y debidamente jerarquizadas (...) siempre que se dice "partir de los pobres" o también "partir de la realidad", se parte efectivamente de más lejos, o sea de la fe. Tan sólo meto-dológicamente es como se parte del "ver" o de la "realidad", cuando de hecho la fe está siempre allí, como el alfa y el omega de todo el proceso. (C. Boff, 1990: 82; cfr. Idem., 1999: 638)

(2) La relación de la teología de la teología de la liberación con la teología clásica:

Sobre este punto, Clodovis Boff rectifica su postura. Él había hecho la distinción entre Teología 1 y Teología 2 con base en los temas que cada una trataba. La Teología 1 se ocupaba de las cuestiones religiosas y la Teología 2 de las seculares. Sin embargo, esa distinción no es válida ya que la teología de la liberación trata también de las cuestiones religiosas que él atribuyó sólo a la Teología 1. Propone entonces la distinción de dos momentos teológicos en el interior del mismo proceso. El Momento 1, que traba-jaría los datos de la fe a partir de la óptica de la liberación, y el Momento 2, que aplicaría esos datos en la realidad concreta de opresión, lucha, nueva sociedad, etc.

> La teología de la liberación no es una "región" particular del "sistema teológico" global. Es una teología *integral*, en la medida que asume toda la problemática del *depositum fidei*, dentro naturalmente de una perspectiva determinada, que la hace, por el contrario, una teología *determinada*. La teología de la liberación podría entonces ser definida como "teología de la liberación integral con destaque en la li-beración histórica", o aún como "teología de la liberación histórica en la perspectiva de la liberación integral". (C. Boff, 1993: VI; cfr. 1990: 80-81; 1999: 638)

La teología de la liberación no es una propuesta alter-nativa a la teología clásica, sino esa misma teología en el horizonte de la liberación.

Puntos a ser precisados

Clodovis Boff señala tres: la mediación socioanalítica, el concepto de *teología* y el concepto de *político*.

(1) Sobre la mediación socioanalítica:

En la mediación socioanalítica, Clodovis Boff reconoce que el énfasis puesto en el papel de las ciencias sociales dio a su libro una tendencia racionalista que deja por fuera otras maneras complementarias de percibir la realidad, como el sentido común y, en particular, la *sabiduría popular*. "No se trata de sustituir la ciencia social por la sabiduría popular, el concepto teórico por la idea vivencial, sino com-binar esos dos niveles, el concepto vertebrando la idea y la idea dando carne y sangre al concepto." (C. Boff, 1993: VIII)

A partir de esta precisión, Clodovis Boff se manifiesta en los siguientes términos, al tratar la mediación socio-analítica en su artículo "Epistemología y método de la teolo-gía de la liberación":

> ... se sigue de aquí que el teólogo de la liberación, en contacto con el pueblo, no ha de contentarse con análisis sociales, sino que deberá captar también toda la rica interpretación que hacen los pobres de su mundo, articu-lando así la necesaria mediación socioeconómica con la indispensable comprensión de la sabiduría popular, la racionalidad de los conceptos científicos con la simbología de las ideas e imágenes del pueblo. (1990: 106)

(2) Sobre el concepto de *teología*:

Sobre el concepto de *teología*, la tendencia racionalista del libro llevó a restringirlo a la actividad propia de los teó-logos en oposición a otros tipos de discursos religiosos. En este punto, y sin negar las diferencias específicas de cada

discurso, Boff ve la necesidad de favorecer la complementariedad y abrir el concepto de *teología* a otros tipos de dis-cursos: el pastoral y el popular.

Esta misma postura es ampliamente retomada por Boff en sus obras posteriores, en las que especifica las diferen-cias de los tres tipos de discurso: teología profesional, teo-logía pastoral y teología popular. (cfr. C. Boff y L. Boff, 1986: 22; C. Boff, 1990: 93 y 1999: 600)

(3) Sobre el concepto de *político*:

El concepto de *político* necesita ser revisado porque no abarca adecuadamente todas las cuestiones de que trata la teología de la liberación, por ejemplo, la economía y la cultura. Clodovis Boff propone otros conceptos como *social* o *vida* (como hacen las comunidades eclesiales de base) o, simplemente, el mismo término *liberación*. En sus escritos posteriores opta por utilizar el término liberación.

Cuestiones a desarrollar

Finalmente, entre las cuestiones a desarrollar, se encuentran tres. La constitución de la instancia operativa (Generalidad II), otras mediaciones teóricas y la mediación de la praxis.

(1) La constitución de la instancia operativa:

Sobre la constitución de la instancia operativa es necesario aclarar mejor los componentes de este nivel. Aunque el movimiento descrito –la Generalidad II trabajando sobre la Generalidad I– sea lo básico, necesita establecerse una relación más dialéctica, ya que la Generalidad I puede también influir sobre la Generalidad II y viceversa:

> La Generalidad II puede muy bien incorporar elementos de las “ciencias sociales”, inclusive el marxismo, por ejemplo, cuando se hace una lectura contextuada de la Biblia. Por fin, análogamente a lo que propusimos a respecto de la mediación socioanalítica, también la mediación

hermenéutica necesita integrar la rica contribución de la "lectura popular de la Biblia", tal como se da en las comunidades eclesiales de base, por ejemplo. (C. Boff, 1993: X; cfr. Idem., 1990: 109)

(2) Otras mediaciones teóricas:

Clodovis Boff reconoce la importancia de trabajar otras mediaciones teóricas –además de la mediación socioana-lítica–, como la ética (presente en la mediación hermenéu-tica pero que puede tener una racionalidad propia), la filosófica (para sustentar la imagen de ser humano y de mundo que está en la base de la teología de la liberación) y la histórica (de gran significación para la pastoral). En su última obra dedica un capítulo a la relación de la teología con la filosofía y las otras ciencias incluidas las ciencias de lo social (C. Boff: 1999: 358-389).

(3) La mediación de la praxis:

El libro *Teologia e prática(Teología de lo político)* se orientó a la praxis como tercera mediación del método de la teología de la liberación. Sin embargo, no consiguió elaborarla teórica y formalmente. Mostró cómo la práctica incide sobre la teoría, pero no cómo la teoría se mueve en dirección a la práctica. Clodovis Boff continúa afirmando el carácter teó-rico de esta reflexión sobre la práctica: "…el término *práctica* está aquí en sentido naturalmente propositivo, o sea, teó-rico-práctico y no en el de la acción concreta como tal, práctico-práctico." (C. Boff, 1993: XI)

Dado pues ese carácter teórico, quedan aún por responder a varias preguntas. ¿Cuál es el grado de determinación de las propuestas que surgen de la teología de la liberación? ¿Cuáles son los sujetos (teóricos proponentes y prácticos agentes)? ¿Cómo entrarían las disciplinas dichas políticas como la espiritualidad, la liturgia, la pastoral, la moral y, especialmente, la ética política? En definitiva ¿cuál es el estatuto del discurso de la acción, tal como debería expresarse en la mediación práctica? Se percibe como un

discurso complejo que debe envolver análisis de coyuntura, definición de metas, juicio prudencial sobre las estrategias y tácticas, apreciación ética y evangélica y hasta mismo el discurso performativo (cfr. C. Boff, 1993: XI; Idem., 1990: 113).

3. OTRAS PROPUESTAS METODOLÓGICAS

A. Gustavo Gutiérrez

El libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación,* publicado por primera vez en 1971, trazó las líneas maestras del método de la teología de la liberación. Éstas pretenden responder a la naturaleza de la teología de la liberación como "reflexión crítica sobre la praxis" (Gutiérrez, 1975: 18ss.; Libanio, 1992: 147-192). Varios factores contribuyeron a la afirmación de esta función de la teología:

- La fe comenzó a ser entendida más bíblicamente, no tanto como mera afirmación de las verdades reveladas, sino como un acto de confianza en Dios y un compro-miso con el prójimo.
- Se dio una evolución en la vivencia de la espiritualidad. El énfasis dado en los primeros siglos a la vida retirada del mundo, como modelo de santidad, cambió por la vivencia del mundo como lugar privilegiado para el compromiso con Dios.
- Creció la sensibilidad por los aspectos antropológicos de la revelación.[38] El Dios de la revelación cristiana es el Dios hecho hombre que, al revelarse, manifiesta quiénes somos y cuál es el sentido de nuestra acción en el mundo.
- El Concilio Vaticano II enfatizó en el papel de la Iglesia como servidora, que vive las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de nuestro tiempo y en

38. Hoy la teología dogmática –escribe Rahner– debe ser antropología teológica. Este antropocentrismo es necesario y fecundo. Cfr. Gutiérrez (1975: Nota 23, 19).

la necesidad que tiene la iglesia de escuchar los signos de los tiempos (*GS,* 1; 44).

– El progreso de la ciencia y de la técnica hizo que se acentuará la importancia de la acción humana como punto de partida de toda reflexión.[39]
– El pensamiento marxista, centrado en la praxis, destacó la urgencia de la transformación del mundo.
– Finalmente, el profundizar en la dimensión escatológica en la teología, llevó a percibir el papel central de la praxis histórica.

Todos estos factores llevaron a redescubrir la centralidad de la praxis en la vida cristiana y la función de la teología como reflexión crítica sobre ella.

Pensar la teología como una reflexión crítica significa (Gutiérrez, 1975: 23):

– Un pensamiento crítico de sí mismo, de sus propios fundamentos.
– Una actitud lúcida y crítica en relación con los condi-cionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana.
– Una crítica a la sociedad y a la Iglesia en cuanto convocadas e interpeladas por la Palabra de Dios.

A partir de ahí, Gustavo Gutiérrez afirmó que "primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo" (ibídem: 24).

La situación de injusticia de América Latina, que exige *un compromiso de caridad y una reflexión teológica sobre ese compromiso*, es descrita por Gutiérrez como una situación de absolutización de la riqueza, del poder y del placer (cfr. Celam, 1979: Nos. 491-506). Estos *ídolos de la muerte* pueden ser vencidos por el *Dios de la vida* (Gutiérrez, 1989). El Dios *goel* del Antiguo Testamento y el Dios del Reino predicado y vivido por Jesús interpelan todo orden social y eclesial

---

39. En el nivel filosófico, Maurice Blondel presentó su filosofía como una reflexión crítica de la acción (1983).

establecido, que no privilegia la justicia y el derecho de los pobres y excluidos.

La teología, al hacer lectura de los acontecimientos históricos, al descubrir y proclamar su sentido profundo, ayuda a revelar los mecanismos contrarios a la realización humana existentes en la praxis histórica. Invita a liberarse de toda idolatría y fetiche existente en la sociedad y en la Iglesia. Ejerce así su función profética contribuyendo a hacer más radical y lúcido el compromiso liberador de los cris-tianos. Es, por tanto, una teología liberadora, una teología de transformación liberadora de la historia de la humani-dad. Es hermenéutica de la fe desde la realidad sociopolítica de empobrecimiento, propio del tercer mundo (Taborda, 1987: 300). *Es una nueva manera de hacer teología*.

Esta nueva manera de hacer teología parte de la experiencia del sufrimiento del pueblo privilegiando la intuición y la *simpatía* con la vida de los empobrecidos de la tierra.[40] Después, el teólogo hace una lectura de toda la tradición de la fe a partir de la perspectiva de la liberación. Toma los datos de la realidad que las ciencias de lo social le aportan, y los trabaja con los datos de la fe, ya elaborados por la teología a través de los siglos. Se da así la relación entre la función de la reflexión crítica sobre la praxis y las otras funciones de la teología: la sabiduría ~~y el saber ra-ci~~onal.[41] Hay una interacción entre los datos de la realidad,

40. Surge así la cuestión del lugar social. Clodovis Boff distinguió entre el lugar epistémico y el lugar social. El lugar epistémico es el lugar de las reglas internas del pensar. El lugar social es el de los intereses de tal pensar. Interesa que el teólogo elabore su teología a partir del lugar social de los pobres. De hecho, la mística inspiradora de la teología de la liberación es la experiencia de Dios en el pobre y del pobre. El pobre es la mediación privilegiada para pensar en Dios y en toda la revelación. Cfr. C. Boff (1978: 286-294).

41. Todas las funciones son necesarias y complementarias. Sin embargo, poner como punto de partida la praxis hace que las otras funciones se redefinan. Los datos de la fe, trabajados por la teología anterior, pueden no responder a las preguntas que lanza la realidad porque hasta entonces no han sido percibidos por falta de la pregunta correspondiente. Cfr. Gutiérrez (1975: 16-18; 26).

mediados por las ciencias de lo social, y los datos de la fe, mediados por la tradición. La fe ilumina la realidad, de lo cual resulta una teología de lo político, y la realidad cuestiona la fe originando una nueva forma de articular los datos revelados. Así, la praxis social

> ... se convierte gradualmente en el propio campo donde el cristiano juega –con otros– su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligatorio y privilegiado de la actual reflexión y vida cristiana. En ellas se oirán matices de la Palabra de Dios imperceptibles en otras situaciones existenciales y sin las cuales, no hay en el presente, autén-tica y fecunda fidelidad al Señor. (Gutiérrez, 1975: 53)

B. Juan Luis Segundo

En esta etapa inicial se sitúan también las reflexiones metodológicas sobre la teología de la liberación de Juan Luis Segundo.[42] Para él la teología de la liberación significa:

> ...un punto irreversible en el proceso cristiano de creación de una nueva conciencia y de crecimiento en la fe. Muchos cristianos se comprometieron con una nueva y radical in-terpretación y experiencia de su fe. Y no como personas individuales, sino como grupos importantes y poderosos en la Iglesia (Segundo, 1978: 5).

Para Juan Luis Segundo, tres tendencias amenazan seriamente el contenido de la teología de la liberación y hacen que no se le reconozca su estatuto riguroso y académico:

42. Cfr. Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología* (1975). Traducción: *Libertação da teologia* (1978); Idem., "Que aconteceu com a teologia da libertação em sua trajetória de mais de vinte anos?" (1983: 385-400) ; Idem., "Les deux théologies de la libération en Amérique Latine" (1984: 149-161); Idem., *Teología abierta, Tomo III: Reflexiones críticas* (1984a); Idem., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré, Tomo I: Fé e ideologia* (1985); Idem., *Teología de la liberación. Respuesta del cardenal Ratzinger* (1985a). Traducción: *Teologia da libertação. Uma advertência à Igreja,* Paulinas, São Paulo (1987).

- Considerarla crimen político.
- Vaciar el contenido de la terminología liberadora al ser adoptada por las autoridades eclesiásticas con un énfasis menos radical.
- La afirmación de ciertos puntos esenciales dejando de subrayar otros.

Por eso, es urgente reflexionar sobre su método y liberar la teología de estas tendencias negativas que cada vez la alcanzan con más fuerza. Juan Luis Segundo así lo expresa: "Llegó el momento de la epistemología, esto es, el momento de analizar no tanto el contenido sino el propio método de la teología latinoamericana y su relación con la liberación." (Ibídem: 7)

El objetivo que se propone este autor es liberar la teo-logía de toda ideología alienante. Quiere que sea una teología rigurosa, académica, pero que tenga al pobre como centro de su reflexión. Este es el tema fundamental a ser trabajado, elaborado, discutido y a partir del cual se trabajan todos los otros temas. Partir de los pobres es la posibilidad de captar el significado de Jesús de Nazaret para los hom-bres y mujeres de hoy.

La base del método de Juan Luis Segundo está en la distinción entre fe e ideología. La fe es la estructura básica de sentido que posee todo ser humano y que lo impulsa a dar significado a la realidad en que vive y a actuar en ella, según su escala de valores. La ideología es la forma concreta de operativizar la fe.

Juan Luis Segundo afirma que la ortodoxia no es garantía de la fe. Ella puede esconder actitudes totalmente contrarias. Esto es lo que sucede en América Latina[43]: un continente en su mayoría católico y con una realidad social de opresión, injusticia y dependencia. Fe e ideología no siempre se corresponden. La ideología puede ser adulterada

---

43. Juan Luis Segundo hace ver como la esclavitud negra e india en la época colonial fue justificada teológicamente. Cfr. Taborda (1987: 294).

y la fe comienza a serle esclava. Se vuelve urgente liberar la fe de toda ideología alienante y elaborar una teología de la liberación.

Para Segundo, el teólogo no sólo debe relacionarse con las disciplinas que le abren camino al conocimiento del pasado sino también con aquellas que lo llevan al cono-cimiento del presente. Tratándose de la Palabra de Dios, el método que pretende relacionar el pasado con el pre-sente, exige una metodología especial. A ésta la denomina *círculo hermenéutico* (Segundo, 1978: 10)[44] y la define en los siguientes términos:

> ... hermenéutica quiere decir interpretación. El carácter circular de esa interpretación significa que cada realidad nueva obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, ahí, volver a interpretar (...) y así sucesivamente. (Ibídem: 10)

Dos condiciones son necesarias para tener un círculo hermenéutico: que las preguntas que surgen del presente nos obliguen a cambiar las propias concepciones; y que la teología no suponga que puede responder a las nuevas preguntas sin cambiar su manera tradicional de interpretar la Sagrada Escritura.

El punto de partida –primer punto del círculo herme-néutico– es el compromiso de transformar el mundo para que sea más humano. Éste hace surgir nuevas preguntas a la teología, que nos llevan a la sospecha ideológica. En un segundo momento, esa sospecha ideológica se aplica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular. El tercer momento corresponde a la fe del teólogo y su compromiso de cambiar la teología, para que no sea subordinada a intereses ideológicos contrarios a la realización humana.

44. La expresión *círculo hermenéutico* fue usada en sentido estricto para designar el método empleado por R. Bultmann para la interpretación de la Escritura, particularmente del Nuevo Testamento. J. L. Segundo quiere probar que el uso que él le da tiene el mismo rigor que el de R. Bultmann. Cfr. Segundo (1978: 11).

A partir del compromiso con la realidad surge la pregunta por una nueva interpretación de la fe que responda a las cuestiones puestas en el primer momento y lleve en consideración los mecanismos ideológicos descubiertos en el segundo, para desterrarlos de la teología. El teólogo sos-pecha que la interpretación bíblica corriente no toma en consideración ciertos datos importantes para entender la realidad presente. El cuarto punto del círculo hermenéutico es la interpretación de la fe frente a las nuevas preguntas que la realidad y el contexto histórico suscitan (ibídem: 11).

Para fundamentar el punto de partida del método, el compromiso con la realidad, Juan Luis Segundo remite a la praxis histórica de Jesús. La proximidad y el compromiso incondicional con los pobres de su tiempo es lo que separa a Jesús de los escribas y fariseos apegados a su tradición religiosa. La prioridad del ser humano, especialmente del pobre (cfr. Mc 2, 23-28; Mt 15; Mc 2, 4, etc.), hace ver toda la tradición religiosa de una nueva manera, en la óptica de la liberación de los oprimidos.

El lenguaje es fundamental para comunicar el mensaje. Por eso, ha de precisarse el significado exacto de las palabras, para liberarlas de las ideologías que el tiempo y la tradición van acuñando y que pueden vaciar la autenticidad del mensaje cristiano. Sin una sensibilidad compro-metida con la realidad, la teología se disuelve en conceptos universales y ahistóricos (Segundo, 1978: 45).

En resumen, Juan Luis Segundo quiere dejar claro que una teología digna de ser considerada tal, brota no de un interés científico y académico, sino de un compromiso humano, preteológico, para cambiar y mejorar el mundo. Si la teología no comprende los mecanismos ideológicos de la sociedad, en lugar de transmitir la Palabra de Dios será portadora inconsciente de las experiencias e ideas de clases y grupos humanos. De ahí que el método “es el único que puede mantener indefinidamente el carácter liberador de una teología” (ibídem: 46).

C. Leonardo Boff, Jon Sobrino, José Comblin, CEB

Al profundizar la reflexión sobre el método, Leonardo Boff distingue la dimensión sacramental de la dimensión analítica. La teología de la liberación es precedida por la experiencia espiritual delante del pobre (dimensión sacramental).

Esa experiencia consta de cuatro momentos: el horizonte de la fe cristiana, la lectura de la realidad conflictiva, la reflexión intuitiva de la fe sobre la realidad percibida, y las pistas de acción. Después, la teología de la liberación recorre estos mismos pasos de manera crítica, reflexiva y analítica (dimensión analítica) (L.Boff, 1976: 129-154). La situación en la que ella se elabora no es sólo la de una teología *de* y *para* la liberación sino también en una situación de cautiverio (L. Boff, 1980a: 39-40).

El método de la teología de la liberación se ha trabajado también en un lenguaje más popular y accesible al pueblo. El libro de Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación* (1986), presenta los tres momentos fundamentales del método de la teología de lo político y de la metodología pastoral, conocida como *ver-juzgar-actuar*. El primer momento corresponde a la lectura crítica de la realidad social; el segundo, a la confrontación de esa rea-lidad con la Escritura; y el tercero lleva a actuar de manera coherente con esa confrontación.

Situaciones sociales, como la realidad salvadoreña, llevaron a algunos teólogos a concebir la teología como *intellectus amoris* (cfr. Sobrino, 1989: 285-303), una reacción de misericordia frente a los pueblos crucificados. La mi-sericordia es la actitud que necesitan los pueblos cruci-ficados ante la situación de injusticia, opresión y violencia en que viven.

La teología popular corresponde a una manera simple de hacer teología. Otros nombres –*Teologia-pé-no-chão* o *Teologia da enxada* (cfr. Comblin, 1977)– pretenden expresar, en lenguaje popular, esa teología hecha por teólogos cercanos al pueblo.

La teología de la liberación se expresa también en la llamada teología narrativa, impulsada por teólogos europeos y de los Estados Unidos hace más de dos décadas. Las comunidades eclesiales de base, CEBs, aunque sin una reflexión epistemológica previa, han usado ese método en su experiencia de fe (cfr. Del Valle, 1985/1986: 87-88).

En México empezó a sistematizarse y llegó a la siguiente formulación: el primer momento narra lo que está sucediendo en la comunidad (narración que incluye ya una interpretación e invita al oyente a asumir la historia y transformarla); el segundo momento procura descubrir los signos de presencia y actuación de Dios en esa narración; y el tercero corresponde a la respuesta a esa invitación con un proyecto concreto de acción. Un ejemplo de ese modelo metodológico lo encontramos en los evangelios. Ellos narran lo que Jesús hizo y dijo, y en ese relato se trasluce en la acción de Cristo la presencia y actuación del Dios del Reino.[45]

4. ALGUNAS CRÍTICAS A LOS MÉTODOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Después de presentar las propuestas metodológicas de la teología de la liberación, recogemos algunas críticas hechas por otros teólogos. Con relación al método de Gustavo Gutiérrez, las críticas de José L. Idígoras; sobre el método de Juan Luis Segundo, las críticas de Robert Doran; y respecto de la propuesta metodológica de la teología de la liberación en general, las apreciaciones de Jung Mo Sung y Félix Pastor.

A. José L. Idígoras

Idígoras, teólogo peruano, levanta algunas críticas sobre la propuesta metodológica de Gustavo Gutiérrez, que

45. Cfr., dos cuadernos dedicados al tema: el primero más teórico; el segundo con ejemplos concretos populares: *Christus* (México) 51, 1985/1986, No. 591/592, 51 (1986), No. 593.

presentaremos resumidamente. En primer lugar, en lo que se refiere a la proposición de que la teología es acto segundo (cfr. Idígoras, 1986: 59-70), para Idígoras, la primacía de la praxis en la teología es relativa; siempre existe alguna teología implícita, alguna motivación inicial en la realización de una praxis:

> Pues, si es verdad que la teología reflexiona sobre la praxis de la Iglesia o del mundo, también es verdad que esa praxis tiene que estar inspirada de algún modo por una teología por más implícita que se quiera. Pues no se puede iniciar una praxis sin motivaciones. Y una praxis tan decisiva como esa no se puede emprender sin que las motivaciones religiosas y aún teológicas las motiven. Y de nuevo la re-flexión teológica se lleva a cabo para reorientar la praxis de acuerdo con las metas evangélicas. Por eso no resulta evidente sin más esa primacía de la praxis. Será necesario complementarla dialécticamente con la primacía de la reflexión y de la teoría. (Ibídem: 60)

En segundo lugar, cuando Gustavo Gutiérrez afirma que la teología es acto segundo, se basa en la autonomía del proceso revolucionario. Éste es fruto de motivaciones científicas y no de razones teológicas. Idígoras cuestiona el carácter científico de tal apreciación. En el fondo, siempre existen fundamentos ideológicos para toda praxis. Además, la teología quedaría reducida a orientar la existencia re-volucionaria y no podría presentar un juicio sobre esa opción. Esto es inaceptable, ya que la teología, incluso con sus limitaciones, siempre deberá cuestionar la legitimidad cristiana de una opción.

En último lugar, para Idígoras, de los textos de Gustavo Gutiérrez se puede concluir que la praxis histórica de liberación significa fundamentalmente una forma de compromiso que privilegia la acción política. Como conse-cuencia, la vida de la Iglesia sobre la cual reflexiona la teología queda reducida a la política que realizan pequeños grupos, y deja por fuera a la mayoría del pueblo que no se interesa en la política. Para Idígoras, dicha restricción a lo político no responde a la realidad de nuestra Iglesia, que

debe alcanzar a la mayoría, y propone una ampliación del sentido de la praxis histórica. Ésta no se debe reducir a la acción política ni mucho menos a la acción revolucionaria. Sólo así la teología de la liberación será la teología de la Iglesia en América Latina y no una teología de grupos comprometidos con determinada ideología (ibídem: 65-70).

B. Robert M. Doran

Doran establece un diálogo con el método de Juan Luis Segundo. Reconoce la contribución fundamental de ese autor a la teología de la liberación: introducir el componente social en los fundamentos teológicos. Sin embargo, critica el hecho de que Juan Luis Segundo no haya sido fiel al círculo hermenéutico de su método.

En efecto, después de haber mostrado las insuficiencias de las corrientes sociológicas norteamericana y marxista para elaborar un diagnóstico social, pasa al campo concreto donde se hacen las decisiones políticas, la praxis. Lo correcto sería proponer una teoría social que ofreciera el fundamento para la praxis social y superara las insu-ficiencias de las sociologías por él criticadas. Así lo expresa Doran:

> El reconocimiento de la necesidad de la crítica ideológica y del análisis social, como fundacional para el discurso directo de una teología contemporánea en situación, es una de las contribuciones permanentes de la reflexión teológica latinoamericana para todos los esfuerzos teológicos del futuro. Pero el descubrimiento que acompaña tal contribución sobre las insuficiencias y contradicciones de los marcos analíticos en vigor, debería poner sobre aviso al teólogo sobre la necesidad de elaborar una guía interpretativa adecuada a la realidad social. El pasar de marcos teóricos inadecuados, no a la elaboración de un marco alternativo sino a la reflexión fragmentaria sobre situaciones concretas de praxis política, es interrumpir el círculo hermenéutico, que se presentó al principio como norma que fija los límites de la reflexión teológica auténtica. (Doran, 1993: 368-369)

Doran hace su crítica a la luz de la escala de valores propuesta por Bernard Lonergan.[46] En la infraestructura pone los valores vitales y sociales –política, economía y tecnología– y en la superestructura los valores culturales, personales y religiosos. Proponer como punto de partida del método la reflexión sobre la praxis política, es elevar lo político al nivel de la superestructura cultural y olvidar el papel determinante de los valores culturales en el buen o mal funcionamiento del nivel infraestructural, y con ello fomenta en la práctica los mismos errores ideológicos criticados en las ideologías por él analizadas.

Doran no niega que el análisis de la sociedad deba estar basado en la reflexión sobre la praxis, pero afirma que este análisis debe ocurrir de forma teórica y proporcionar así una alternativa a las ideologías rechazadas.

C. Jung Mo Sung

Jung Mo Sung denuncia lo que él llama una "anomalía en el paradigma de la teología de la liberación" (1994: 99-147). La articulación economía-teología debe ser un eje fundamental de la teología de la liberación, si ella quiere responder a las exigencias del mundo de los pobres, ya que éstas pasan por el tema de la economía. Como de hecho los teólogos de la liberación no han establecido esta ar-ticulación[47], Jung Mo afirma que el problema reside en una *anomalía* en el método y señala algunas hipótesis como causas de esa anomalía.

La primera hipótesis se refiere a la división del trabajo teológico en áreas de estudio. De acuerdo con esa división, serían pocos los teólogos que se han dedicado a reflexionar

---

46. Este aspecto ya lo tratamos en el segundo capítulo.

47. El teólogo y economista, Franz Hinkelammert es quien más ha trabajado la relación teología-economía. Jung Mo Sung lleva a considerar que el silencio que algunos teólogos de la liberación mantienen sobre Hinkelammert, muestra el olvido real de la re-lación economía-teología. Cfr. (Mo Sung, 1994: 111).

sobre la economía. Sin embargo, los teólogos de la liberación que trabajan en otras áreas, al tratar temas centrales como *el Reino de Dios como vida para los pobres* o *Jesucristo liberador*, necesariamente tendrían que articular su reflexión con la economía o al menos citar los teólogos que la realizan. Como eso no sucede, esa hipótesis no explica el problema Mo Sung, 1994: 116-117).

Una segunda hipótesis consiste en la dificultad, para los teólogos, de tratar el tema económico. Sin embargo, esa dificultad se supera estudiando el tema y los teólogos de la liberación podrían abordarlo como de hecho lo hacen con otras disciplinas (ibídem: 118).

La tercera hipótesis sería una mala interpretación de la teoría de la dependencia[48], que volvió abstracto el discurso teológico y que perdió de vista temas tan importantes como el socialismo o las nuevas teorías e ideologías burguesas.

El hecho de que los teólogos hayan reconocido los errores de esa interpretación[49], no soluciona el problema, ya que ellos no perciben el tema económico como relevante en la teología de la liberación Mo Sung, 1994: 119-125).

La última hipótesis está relacionada con la mediación socioanalítica, tan importante en la teología de la liberación. La relación de la teología con las ciencias modernas se dio en medio de la discusión sobre la utilización del marxismo por la teología de la liberación. ~~Al principio, l~~os teólogos de la liberación no tenían problemas en adoptar el marxismo

48. Se pensó que bastaba concentrarse en la distribución pura y simple como solución de los problemas sociales apelando a la dimensión moral o espiritual para la distribución de bienes, sin preocuparse con trabajar los problemas del proceso productivo, la dimensión más cuantitativa de la economía. Cfr., F.H. Cardoso, "Perspectivas da social-democracia na América Latina" (1990: 22-23).

49. Libanio, al citar el caso brasileño, reconoce que la teoría de la dependencia, en verdad su "corriente bipolar", se equivocó al prever la inviabilidad del desarrollo –esto es, el crecimiento económico– en el sistema capitalista. Cfr. Libanio (1987: 202).

o las teorías sociales de él derivadas. Lo justificaban diciendo que era posible separar el materialismo dialéctico (ateísmo) del materialismo histórico (ciencia) y que esa elección se hacía como una opción ética, ya que el marxismo responde a la necesidad de liberación de los pobres y opri-midos (cfr. L. Boff, 1980; 199; C. Boff, 1978: 118-125). Sin embargo, esa separación crea varios problemas. Por una parte, separa a la ciencia que explica, de la religión que da sentido. Por otra, escoger el marxismo, por cuestión ética, significa que ese instrumental tiene como base un válido conjunto de valores. ¿Qué puede, entonces, añadir la me-diación hermenéutica después de la lectura de la realidad hecha en la mediación socioanalítica?

De hecho, la aplicación del método a problemas concretos demuestra que la mediación hermenéutica no tiene otra función fuera de legitimar la importancia del tema, pero no hace un juicio de la realidad considerada en la mediación socioanalítica.[50] En realidad, la teología no ilumina los problemas de lucha de la liberación de los pobres y no responde exactamente a los desafíos de la práctica. Por el contrario, se vuelve fin en sí misma.

Esta separación de momentos es la principal razón del olvido del tema económico en la teología de la liberación. Además, el hecho de que los desafíos económicos no estén presentes en el mundo de la Biblia o en la patrística favo-rece mantenerlos relegados a un segundo plano u olvidarlos. De esta forma, la teología de la liberación no consigue pro-poner una crítica real y efectiva frente al sistema eco-nómico capitalista, principal problema de los pobres y opri-midos (cfr. Mo Sung, 1994: 125-138).

Como propuesta de articulación entre teología y econo-mía, Jung Mo Sung parte del análisis que Hinkelammert

50. J. Mo Sung pone como ejemplo el problema de la tierra tratado en el libro de L. Boff y C. Boff, *Cómo hacer teología de la liberación* (1986: 52-54). Cfr. Mo Sung (1994: 139-140).

hizo del *marco categorial teórico* (ibídem: 238-242): "…la percepción que podamos tener de la realidad económica-social es fuertemente determinada por las categorías teóricas en cuyos límites interpretamos la realidad" (Hinkelammert, 1983: 1). Esto significa que el marco categorial correspondiente está presente, tanto en el sistema de propiedad como en los mecanismos ideológicos a través de los cuales las personas se refieren a este sistema de pro-piedad y realidad social.

Las religiones integradas en las sociedades también comparten este mismo marco categorial: "Una religión sólo puede corresponder a un sistema de propiedad determinado si estructura sus imágenes y misterios en torno del sentido dado a los fenómenos por el marco categorial correspon-diente."(Ibídem: 2). Es necesario, por tanto, liberar la teo-logía del marco categorial capitalista y del marco categorial más amplio y profundo, que es el marco sacrificial, y criticar al mismo tiempo la idolatría del capitalismo (cfr. Assmann, 1986: 29-36).

En la sociedad actual capitalista e idolátrica, que identificó el sistema económico con las normas morales dominantes y las sacralizó, es necesaria una teología de lo económico que sea capaz de percibir que

> … lo esencial de la idolatría del mercado consiste (…) en la teología intrínseca y endógena del propio paradigma, en su versión económica; y los actos idolátricos correspondientes consisten en la práctica devocional cotidiana de los que ejecutan las exigencias de ese paradigma (…) Con eso también queda claro que las expresiones de esa teología idolátrica deben ser buscadas, primero que todo, en las propias teorías económicas. (Assmann y Hinkelammert, 1989: 253-254)

Una teología así pensada toma la economía como un tema central de la teología y propone, como una de sus primeras y más fundamentales tareas, desenmascarar las teologías idolátricas endógenas en las teorías económicas.

D. Félix Alejandro Pastor[51]

Ante el vivo debate que despertó la teología de la libe-ración y su método, F. A. Pastor resalta los siguientes límites y problemas:

- Los ámbitos eclesial y teológico se revelan incapaces de ofrecer una solución normativa a la complejidad de la cuestión social en América Latina.
- Puede ocurrir una yuxtaposición de la lógica de la fe de la Iglesia y de la lógica de la razón política. La consecuencia de esta yuxtaposición sería la sacralización o demonización de los modelos de transformación social.
- A la luz de la fe debe iluminarse también el primer momento del método: la mediación socioanalítica. Esto se hace más urgente cuando el instrumental usado en esa mediación es de carácter marxista y se orienta a resoluciones utópicas incompatibles con la fe.
- El método quiere articular la *lumen rationis* de las cien-cias de lo social con la *lumen fidei* del discurso teológi-co. Esa articulación puede generar nuevas formas de racionalismos.

51. Cfr. Félix Alejandro Pastor, "La Iglesia en América Latina y la teología de la liberación. Un balance teológico" (1996: 283-305).

CAPÍTULO V

LA TEOLOGÍA FEMINISTA

Este enfoque teológico pretende reflexionar sobre el lugar que la mujer va asumiendo en la familia y en la sociedad y sobre la importancia creciente de los movimientos femeninos de liberación.

Los orígenes de la teología feminista se remontan al movimiento feminista, a la teoría crítica feminista y a la teología de la mujer o de la feminidad. Esta última teología afirma la igual dignidad del hombre y la mujer. Sin embargo, atribuye a cada uno roles y tareas diferentes. De esta manera, se sublima lo femenino como *esencia* que tras-ciende las culturas y los tiempos.[1]

Ante esta reflexión ahistórica sobre la mujer surgen varias críticas. Entre ellas, es valioso destacar la reflexión de Edith Stein. Esta autora plantea el problema del método para no caer en generalidades. Teme que se llegue a la semblanza de la *mujer ideal* con la cual se querría comparar las *otras mujeres* (reales) (Stein, 1956). El gran desafío her-menéutico será precisamente la integración simbólica y libre, de una verdadera identidad diferenciada.

La teología feminista se considera una teología contextual[2] porque parte de las experiencias vividas por las

1. Dentro de la teología de la feminidad se puede señalar como obra clásica la de Gertrude Vol Le Fort, *La mujer eterna* (1957).

2. Es una teología contextual, la más inclusiva de todas, pues las situaciones de subordinación de la mujer aparecen en todos los contextos, en todas las culturas, en todos los medios sociales y políticos.

mujeres. Esta reflexión coincide con el acceso de ellas a las facultades de teología.

Es crítica con la sociedad patriarcal y con las normas, tradiciones y estereotipos que de ella derivan. Parte del sufrimiento real de la mujer causado por la visión andro-céntrica y propone una revisión radical de todas esas formas de opresión.

La teología feminista se presenta como una búsqueda radical de la dignidad y el lugar de la mujer, así como del papel que ha de desempeñar y los derechos que ha de ejercer en la Iglesia. Reacciona contra una teología que califica de patriarcal, androcéntrica y unilateral (Halkes, 1980: 122-137).

La teología feminista nace como reflexión dentro de los cánones de la teología de la liberación. Usa la metodología del *ver-juzgar-actuar*: parte de la realidad de la mujer, la juzga a la luz de la Palabra de Dios y toma decisiones respecto de las acciones que deben transformar esa realidad.

Actualmente se pueden distinguir dos corrientes en la teología feminista. La primera cuestiona hasta las bases mismas de la autoridad de toda la cultura judeo-cristiana, y la segunda cuestiona algún esquema de estructura general de la teología pero deja en pie la estructura misma.

La primera corriente prescinde de las fuentes clásicas de la teología (Sagrada Escritura y tradición) y busca otras. Es una minoría, de la que conviene destacar, como repre-sentante, a Mary Daly. Esta corriente formula preguntas que nunca habían surgido y que es necesario considerar. Su búsqueda de espiritualidad toma elementos de la na-turaleza de un modo que la teología clásica consideraría panteísta.

La segunda corriente apela por una nueva hermenéutica. Postula que a través de una renovación de las ciencias bíblicas la teología feminista puede descubrir elementos del mensaje bíblico hasta ahora no tomados en cuenta o ignorados. Esta postura es conocida como reformista y entre sus representantes podemos nombrar a

Phyllis Trible, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether y Letty Russell.

El método propuesto por la teología feminista es inductivo: parte de la experiencia. Frente a una teología que se ha caracterizado por su lenguaje racional y su método deductivo, la teología feminista busca, más que construir una teología en el sentido de sistema teológico, teologizar las realidades vividas por las mujeres.

La teología feminista realiza análisis crítico, exploración constructiva y transformación conceptual. Su acción deconstructora se fija en la denuncia y superación del sexismo (actitudes, posturas, acciones discriminatorias contra el sexo femenino), principal expresión de la visión androcéntrica (centrada en el varón) que se vive en gran parte de las actuales sociedades. Este no es un fenómeno superficial, ya que la discriminación contra la mujer tiene sus raíces en una antropología patriarcal que asocia el ideal humano al varón.

La teología feminista propone releer los datos de la Escritura y la tradición sobre una nueva óptica, redescubriendo y rescatando lo femenino silenciado. Es una teo-logía que no se dirige exclusivamente a las mujeres sino a todos, porque se propone eliminar la parcialidad de lo humano y aboga por la reciprocidad hombre-mujer.

Los frutos de esta teología, que ya se van incorporando a la universalidad teológica, los podemos señalar en el descubrimiento de las figuras femeninas en la Biblia, en la purificación de la imagen de Dios de sus connotaciones masculinas y patriarcales en la dogmática, en el rescate de las características maternas de Dios (rostro materno de Dios) y las comunitarias (Dios-Trinidad), en la incor-poración de la perspectiva de la mujer en la teología moral, en la recuperación y valoración de lo simbólico, lo afectivo, lo festivo, etc.

La teología feminista pretende una transformación de la sociedad. Propone una redefinición de la relación antropología-ética entre hombre y mujer al cuestionar el

patriarcado y apuntar hacia la equivalencia o modelo de complementariedad.

En este capítulo nos detendremos en varios aspectos que nos ayudarán a comprender la teología feminista. Partimos de la teología feminista latinoamericana y nos aproximaremos a ella a partir de los primeros encuentros realizados en el continente y los principales momentos de su desarrollo. Posteriormente nos detendremos en la hermenéutica feminista, para enriquecer nuestra reflexión sobre el método.

A continuación presentamos tres apartados que com-pletan esta perspectiva feminista: la teoría feminista crítica, la perspectiva de género y la mujer y los pronunciamientos eclesiales. Este último apartado deja ver de qué manera la iglesia ha vivido esta emergencia de la mujer en la sociedad y en la iglesia a través de algunos pronunciamientos del magisterio en los que destacamos sus luces pero también sus desafíos.

I. Teología feminista latinoamericana

En América Latina la teología feminista ha tenido su propio desarrollo. Aquí lo presentaremos siguiendo, por una parte, los primeros encuentros que permitieron la creación de pensamiento y producción teológica y, por otra, los momentos de desarrollo de esta teología.

1. Momentos significativos de la reflexión latinoamericana sobre la mujer

Los momentos significativos de la reflexión sobre la mujer en América Latina pueden señalarse a partir de algunos de los encuentros más significativos:

El primero encuentro se realizó en México, en 1979. Participaron personas de diversos países y distintas afiliaciones religiosas (cfr. Ortega, Tamez y Aquino, 1981). La reflexión teológica se concentró en los esfuerzos de las mujeres por ser actoras/sujetos.

En 1984, la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo, ASETT, mediante su Comisión Latinoamericana de Mujeres, coordinada entonces por Elsa Tamez, convocó a distintas personas a una reunión en Colombia, con el fin de preparar encuentros nacionales y regionales que desembocasen, a su vez, en un evento intercontinental. La participante del Brasil en este encuentro convocó rápidamente a otras teó-logas brasileñas[3] para definir las pautas que orientaran el trabajo teológico de las mujeres. Así las formularon las siguientes:

– La centralidad de la Biblia, que busca recuperar y rehabilitar la experiencia de las mujeres, tanto en el movimiento de Jesús como en la Iglesia primitiva.
– La centralidad de la contemplación y de la experiencia de Dios.
– La centralidad del quehacer teológico comunitario.

En 1985 se realizó en Petrópolis (Brasil) el Primer Encuentro sobre el Tema de la Mujer en las Iglesias Cristianas. Participaron 34 mujeres, treinta católicas y cuatro protestantes. Esta reunión brindó un nuevo espacio para la reflexión teológica. Se concluyó que el punto de partida de la reflexión teológica parte de la propia experiencia de opresión de la mujer y de su experiencia de fe. Además, se tomó conciencia de que la mujer, que siempre ha sido valorada por su maternidad, es más que eso: es mediadora del Espíritu. Se vio la urgencia de cambiar la imagen dada a la mujer en el mundo patriarcal, imagen que las mujeres han internalizado: la de seres sólo portadores de sensi-bilidad, imaginación, intuición, seres cuyo destino es per-manecer en el mundo privado, mientras los hombres aparecen como seres racionales, forjadores y objetivos, cuyo destino es la vida pública.

El Primer Encuentro, propiamente latinoamericano, de mujeres teólogas, convocado por la ASETT, se realizó en Buenos Aires (Argentina), en 1986, y contó con la presencia

3. María José Rosado Nuñez, Ana María Tepedino, Delir Brunelli, Margarida Brandão, María Clara Bingemer y María Teresa Cavalcanti.

de 28 participantes provenientes de diversos países, tanto católicas como protestantes (cfr. Tamez, 1986). Fuera de abordar algunos aspectos de espiritualidad, cristología, mariología, etc., se comenzó a indagar sobre la opresión de género. La teología de la liberación abordaba la opresión sociopolítica pero no se detenía en la opresión de género. Este era un tema urgente de tratar, pero no se quería ha-cer una teología excluyente o de venganza sino una teología en la que tanto mujeres como hombres pudiesen expresarse en igualdad de condiciones. Se señalaron entonces algunas características del quehacer teológico de la mujer latino-americana:

- Es una teología comunitaria y relacional, ya que recoge un gran número de experiencias que expresan algo vivenciado o sentido, de tal manera que las personas se reconocen y se sienten interpeladas por la reflexión.
- Es una teología alegre, celebrativa y marcada por el buen humor.
- Es una teología contextual y concreta. Tiene su base en la vida cotidiana.
- Es integradora de las distintas dimensiones humanas: fuerza y ternura, alegría y llanto, intuición y razón.
- Es militante, porque participa en el conjunto de los procesos liberadores de nuestros pueblos, tanto local como globalmente.
- Es libre, con la libertad de quienes no tienen nada que perder, y abre la capacidad para acoger distintas interpelaciones.
- Es reconstructora de la historia de las mujeres, tanto en los textos bíblicos como en la historia de nuestros pueblos, y se inspira en las mujeres que a partir de su propia realidad son símbolos de lucha y resistencia, sabiduría y liderazgo, solidaridad y fidelidad, justicia y paz.[4]

4. Se redescubrieron y valorizaron mujeres de la Biblia, como Sara, Agar, Miriam, Ruth, Ester, Judit, María de Nazareth, María Magdalena, Marta y María de Betania, la Samaritana, etc.

En 1986 se realizó en Río de Janeiro el Segundo Encuentro sobre la Producción Teológica Femenina en las Iglesias Cristianas. Éste representó un crecimiento cualitativo, tanto respecto del primer encuentro de Petrópolis como del encuentro de Buenos Aires. Mujeres de distintas iglesias y tradiciones despertaban, se levantaban, como la mujer encorvada de Lc 13, 10-17, y querían anunciar algo nuevo. En las comunidades cristianas, en los grupos de reflexión, en los institutos de formación teológica y en el movimiento amplio de mujeres se cuestionaba por todos lados la visión androcéntrica y patriarcal de la Biblia y de las iglesias. Todo este movimiento iba develando el *rostro femenino de la teología* e iba construyendo el discurso teológico feminista desde América Latina.

En diciembre de 1986 se realizó en Oaxtepec (México) el Primer Encuentro Intercontinental de Teología desde la Perspectiva de la Mujer. Se reflexionó sobre la situación de las mujeres en las iglesias y sobre sus implicaciones teológicas respecto de la espiritualidad, la Biblia, la cristología, la eclesiología y la metodología teológica. En él se adoptó el término *feminista* para indicar con más claridad la ruptura que se quería establecer con el orden vigente patriarcal y que el término *femenina* no refleja.

En 1988 ser realizó en Río de Janeiro el Tercer Encuentro de la Mujer y la Teología enfocado en el tema "Mujer, tierra y teología". Se trabajó el tema del método teológico y se enmarcó la reflexión en el término portugués *mutirão* (trabajo comunitario).

En 1992 se realizó el Quinto Encuentro Nacional de Teología desde la Perspectiva de la Mujer en Belo Horizonte (Brasil). El tema fue "500 años: Conquista y resistencia". Su particularidad residió en la participación de mujeres afiliadas a otras tradiciones religiosas no cristianas: candomblé, indígenas y gitanas. En ese mismo año también comenzó el diálogo entre las teólogas y las feministas bra-sileñas, que dio como resultado el mutuo enriquecimiento. Igualmente, en 1992, algunas teólogas del Centro Ecuménico "Diego de Medellín", en Santiago (Chile), or-

ganizaron el programa "Teología desde la mujer", con el objeto de abordar los desafíos propuestos a la fe cristiana por la emergencia de los movimientos de liberación de la mujer. Algunas de ellas crearon la revista *Conspirando*, para autoconvocarse en una red de mujeres de América Latina que anhelan tener una espiritualidad y una teología propias que reflejen más fielmente sus experiencias.

En 1993 se realizó en Río de Janeiro (Brasil) el Segundo Encuentro de Teólogas Latinoamericanas con el auspicio de ASETT. Estuvieron presentes treinta teólogas de América Latina y del Caribe, provenientes de nueve países, entre metodistas, católicas y luteranas. El tema fue "Espiritualidad por la vida: Mujeres resistiendo y trabajando contra la violencia". Se constató que la reflexión teológica en ese momento partía de la caída de los socialismos históricos y la reestructuración neoliberal del capitalismo mundial, nuevo contexto que exige nuevas mediaciones analíticas para realizar el trabajo teológico.

Se comienzan así a incorporar los análisis críticos de género que examinan las relaciones sociales de sexo y permiten ampliar el análisis de la realidad histórica, como no lo hace la sola categoría social. No se puede pensar en las diversas dimensiones de la vida humana sin reflexionar sobre las coordenadas reales que estructuran las rela-ciones sociales entre mujeres y hombres. Éstas han sido y son construcciones sociales que a partir del sexo biológico se articulan con las relaciones de raza y las relaciones de clase social.

Los análisis críticos de género demuestran la construcción social jerárquica que existe entre los sexos. Las mujeres surgen como un grupo social cuyo poder ha sido arrebatado por la dominación masculina, por el patriarcado que establece un sistema jerárquico de dominación y de-pendencia entre hombres y mujeres. Cuando se utilizan las categorías analíticas de género, se puede trabajar con las diferencias que han sido construidas socialmente y, por tanto, se puede establecer cómo destruirlas social, cul-tural, ideológica y políticamente.

Como conclusiones de este encuentro se señalaron:

- Apropiarse de las categorías críticas feministas de género como opción epistemológica en el quehacer teológico. Estas categorías deben ser articuladas con las mediaciones analíticas desarrolladas por la tradición teológica liberadora desde el contexto latinoamericano.
- Elaborar una nueva antropología teológica que parta de la vida cotidiana, de lo concreto y de la corporeidad, que sea más realista, unitaria y cósmica.
- Repensar, reconstruir y dar forma nueva a la ética feminista que integra lo social y lo sexual.
  Reformular en clave feminista liberadora la visión bíblica del *eros* y del *ágape,* para hacer frente a la manipulación con-sumista e irresponsable del poder erótico en la cultura dominante.
- Desarrollar estudios interdisciplinarios e interculturales que articulen la racionalidad afectiva, la estética y la sabiduría desde el imaginario popular.
- Articular la teología feminista con la teología negra, indígena, ecofeminista y con las contribuciones feministas en otras disciplinas.
- Releer y reconstruir la historia de las mujeres cristianas en el contexto de los movimientos feministas latinoamericanos. Nuestra teología debe estar arraigada en las prácticas socioreligiosas concretas de las mujeres.
- Fortalecer la reconstrucción feminista de los conceptos y temas centrales en teología sistemática, tales como Dios, Jesucristo, Iglesia, espiritualidad, sacramentos, gracia, pecado, vida, etc.
- Desarrollar una tarea de deconstrucción y reconstrucción crítica de las diferentes formas y relaciones de poder empleando una hermenéutica feminista para exponer sus implicaciones teológicas. Esta tarea im-plica abordar tópicos que son tabú para la comunidad científica; por ejemplo, trabajo doméstico, abuso se-

xual, incesto, homosexualidad, derechos reproductivos, etc.

- Sistematizar las experiencias litúrgicas y los rituales feministas que celebran las resistencias y victorias de nuestras comunidades por una realidad libre de sexismo y de violencia sexual.

Del 7 al 12 de diciembre de 1994 tuvo lugar en Costa Rica un encuentro entre teólogas del Norte y del Sur. Fue convocado por la Comisión de Mujeres de la ASETT y el tema que enmarcó el encuentro fue "Espiritualidad por la vida: Mujeres teólogas contra la violencia hacia las mujeres". En las conclusiones del encuentro se establecieron los siguientes principios hermenéuticos para el trabajo teológico:

- Emplear un análisis socio-político-económico, así como religioso y cultural desde la perspectiva de las mujeres, con la finalidad de determinar lo que es bueno y lo que genera vida.
- Reconocer y rechazar la concepción androcéntrica de la humanidad como productora y producto de la orga-nización patriarcal y jerárquica de la sociedad, que considera a las mujeres y sus cuerpos como objetos.
- Proponer un discurso antropológico teo-ético alternativo. Es necesario deconstruir el lenguaje y las prácticas teo-éticas que producen, sostienen y legitiman la violencia contra las mujeres y construir un discurso liberador de resistencia y bienestar; un discurso teológico en el que el cuerpo y la corporeidad sean centrales, y en el que se denuncie la objetivización del cuerpo de las mujeres. La identificación de los cuerpos de las mujeres como símbolo del pecado debe ser explícitamente rechazada. Se propone un nuevo lenguaje sobre Dios, que no sea masculino, porque ese lenguaje refleja las estructuras de opresión y de violencia patriarcales y patri-kiriarcales (este es un sistema de dominación por el padre/señor/dueño/ marido), que gobiernan las tradiciones de las iglesias

y de la Biblia. Se debe deconstruir las doctrinas sobre Dios basadas en las nociones de poder jerárquico, dominación y control y reconstruir una imagen de Dios como modelo comunitario de participación y rela-cionalidad. El bien común incluye la integridad de la creación, puesto que la violencia perpetrada contra la persona humana y contra la naturaleza están inter-conectadas.

Del 18 al 21 de agosto de 1999 se llevó a cabo en Bogotá el Tercer encuentro de Teólogas Latinoamericanas con el auspicio de ASETT. El tema fue "Nuevas relaciones interhumanas para un nuevo orden mundial".[5] Se reflexionó sobre el hecho que si antes nos guiaba la fe en la ciencia, el progreso y el poder del conocimiento, hoy somos cons-cientes de que el saber no se separa de la emoción y de la acción. Se ha pasado de construir conocimiento desde las percepciones contextuales a otra forma, que valora y atiende a los sujetos. Esto implica la construcción de nuevas re-laciones. De ahí la necesidad de:

– Re-conocernos para conocernos de nuevo.
– Conocer las culturas y sus procesos de comunicación.
– Establecer relaciones cargadas de emociones, es decir, capaces de comprender y experimentar los senti-mientos ajenos, pero a partir de las referencias culturales del otro.
– Privilegiar la relación humana contra el valor del cambio. Esto significa que debemos impulsar relaciones basadas en la confianza y no en el dominio.
– Las relaciones deben promover los valores comunitarios contra el consumo individual.
– Las relaciones suponen el fomento de valores de una cultura ecológica, de equidad, justicia y paz.
– Las relaciones suponen poder repartido.

5. Cfr. Un resumen de las conclusiones de este encuentro están consignadas en "Reconocernos para conocernos de nuevo", en *Utopías* No. 68, septiembre de 1999, pp. 32-35.

Actualmente, continúan realizándose simposios y encuentros con la temática de género en diversas partes del continente. También se incorpora cada día más esta perspectiva en la vida académica y en los organismos polí-ticos y sociales.

2. ETAPAS EN EL DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA

En América Latina podemos señalar tres etapas en el desarrollo de esta teología, que si bien siguen una secuencia cronológica, no se han desarrollado así en todos los lugares y a veces conviven simultáneamente.

Cada etapa constituye prácticamente una década, enmarcada por una realidad social, cultural y económica concreta, en la cual se ha gestado una reflexión teológica feminista determinada a la que corresponde una hermenéutica feminista y una manera de considerar el lenguaje.

A. Década de los setenta

(1) Contexto económico, político, eclesial y teológico

- Efervescencia de los partidos de izquierda y movimientos populares.
- Las dictaduras militares van asumiendo el poder (Brasil, en 1964; Uruguay, en 1971; Bolivia, en 1972; Chile, en 1973; Perú, en 1975; y Argentina, en 1976. Ya estaban en el poder en Guatemala, Honduras y Nicaragua). En forma creciente y generalizada se dan las masacres, desapariciones y las torturas.
- Surgimiento de las comunidades eclesiales de base (Documento de Medellín, 1968). La teología de la libe-ración define su método. Toda la hermenéutica y la teología se elaboran a partir de los pobres.
- Militancia política y teológica de los cristianos y cristianas.
- Los temas fundamentales de la teología, además del método, son el éxodo, el cautiverio y el Jesús histórico.

(2) Construcción de la conciencia feminista en el ámbito de la teología

- Siguen la línea de la teología de la liberación.
- Descubren la mujer como sujeto histórico oprimido y sujeto histórico de liberación.
- El punto de partida del quehacer teológico: la mujer doblemente oprimida, por su condición social y su sexo.
- No hay diálogo (o muy poco) con los movimientos feministas por una desconfianza mutua (las teólo-gas no quieren hablar de ninguna reivindicación que no esté relacionada con lo socioeconómico; y las feministas rechazan la religión y desconfían de las teólogas).

(3) Hermenéutica desde la opresión de las mujeres

- La lectura de la Biblia hecha por mujeres es popular y militante.
- El punto de partida: Dios liberador y solidario con los oprimidos y oprimidas.
  - Se seleccionan los textos que hablan de la liberación. – Acercamiento hermenéutico desde los ejes de la teología de la liberación: éxodo, cristología, justicia.
- Tendencias temáticas:
  a) Análisis de las mujeres líderes en la Biblia (Débora y María).
  b) Análisis de las mujeres que ayudan en la liberación (parteras de Egipto).
  c) Textos de mujeres que pasan desapercibidas (Agar) o son sacrificadas inocentes (hija de Jefté).
- La hermenéutica bíblica hace un llamado a la solidaridad con las mujeres que son doblemente oprimidas en un tono esperanzador que anhela una nueva so-ciedad de igualdad económica y nuevas relaciones entre hombres y mujeres.

(4) Reflexión sobre el lenguaje

- No hay conciencia del lenguaje inclusivo (las feministas, por el contrario, ya lo habían denunciado, pero no tiene eco entre las teólogas).
- No se usa la palabra feminista porque es estigmatizada como algo foráneo.

B. Década de los ochenta

(1) Contexto económico, político, eclesial y teológico

- Triunfa el Frente Sandinista en Nicaragua. Caen las dictaduras, comienzan las *democracias restringidas*.
- Reagan promueve la represión hacia los clérigos y los teólogos de la liberación y contra las comunidades eclesiales de base (Documento de Santa Fe I y II).
- La deuda externa desangra los pueblos latinoamericanos.
- Polarización ideológica al interior de las iglesias. Comienza la persecución contra la teología de la liberación.
- Temas tratados: Reino de Dios e historia humana, teología de la vida y de la muerte, idolatría, seguimiento de Jesús, espiritualidad de la liberación y martirio.
- Se inicia un diálogo abierto sobre la mujer y su quehacer teológico con los teólogos de la liberación, ya que esta problemática no es sólo de las mujeres sino de todos.

(2) Construcción de la conciencia feminista en el ámbito de la teología

- Se incorporan más mujeres a la teología, pero sin abordar la problemática de las mujeres.
- Se cuestiona el carácter genérico de la opción por los pobres. Las mujeres quieren hacer teología, no sólo de la mujer sino desde la mujer.

- Se comienza a hablar de teología de la mujer y desde la óptica de la mujer. Se busca rescatar lo femenino del discurso sobre Dios.
- Se inician diálogos con la tradición feminista de Amé-rica Latina y del primer mundo.

(3) Hermenéutica desde la óptica de las mujeres

- Se busca trabajar todo el texto bíblico desde el ámbito de la mujer (no sólo desde la opresión, aun cuando se reconoce que se debe incluir esa experiencia de vida).
- Temas tratados: imágenes femeninas de Dios, Dios como padre y madre. Se busca leer la pasión y resu-rrección de Jesús desde los sufrimientos y deseos de liberación de las mujeres. También el Espíritu Santo es visto como femenino. Se busca feminizar la teología y a Dios Trino.
- Tres aspectos son importantes en el trabajo bíblico:
  a) Liberarse de la manera de expresarse de Dios (rígido y androcéntrico). Se trabaja la Palabra con libertad, se inicia la revalorización de lo cotidiano, del placer, del juego.
  b) Revalorizar virtudes asignadas a las mujeres (maternidad, abnegación, ternura) que no eran consideradas importantes frente al conocimiento.
  c) Se presentan varios avances hermenéuticos en el texto bíblico: no sólo se seleccionan los textos libe-radores sino se confrontan los textos patriarcales y discriminadores de las mujeres. Cuando los textos no ofrecen posibilidad de relectura, se con-sideran no-normativos, no obligantes (problema de autoridad de la revelación, de la Biblia como pala-bra inspirada).
- Se plantea la necesidad de una hermenéutica más osada.

(4) Reflexión sobre el lenguaje

- Se promueve el uso del lenguaje inclusivo.

- Se comienza a introducir la palabra feminista y se alterna con femenina, óptica de la mujer, etc. El término feminista no es aceptado en todos los círculos, pero ya hay más tolerancia.

C. Década de los noventa

(1) Contexto económico, político, eclesial y teológico

- El contexto favorece toda reconstrucción de paradigmas. A nivel internacional, el resquebrajamiento de los países del Este y la guerra del golfo Pérsico estremecen la conciencia de muchos líderes de izquierda y movimientos populares.
- Muerte de los jesuitas en El Salvador, invasión de Es-tados Unidos a Panamá, derrota del Frente Sandinista.
- Consolidación del nuevo orden económico mundial: el neoliberalismo. Se impone la ideología del mercado global.
- Exclusión creciente de diversos sectores, entre ellos la mujer.
- Estancamiento de las comunidades eclesiales de base y gran crisis eclesial dentro de diversas iglesias pro-testantes. Al mismo tiempo, con la finalización de la Guerra Fría, se aminoran las tensiones ideológico-políticas al interior de las iglesias y cesa la pola-rización. El pentecostalismo crece de manera sor-prendente.
- Se celebra la Conferencia de Santo Domingo, que no continúa la radicalidad de los documentos de las anteriores conferencias. Respecto de la mujer, no hay pronunciamientos significativos.
- Con ocasión de los 500 años de la Conquista, se fortalece la teología indígena. Se pide que se asuman las mediaciones antropológicas y simbólicas para la construcción de esta teología.
- Surge una actitud hermenéutica radical antipatriarcal, que busca proponer una teología nueva: inclusiva y no patriarcal.

(2) Construcción de la conciencia feminista en el ámbito de la teología

- La tarea de rescatar lo femenino de la teología se considera insuficiente. Ivonne Gebara afirma que se precisa reconstruir la teología. Se indica la necesidad de trabajar las teorías de género para desarrollar con más seriedad el discurso teológico y la hermenéutica bíblica feminista (la mediación socioanalítica se cambia por las teorías de género).
- Las mujeres negras e indígenas piden que se asuman teorías antropológicas y de la simbología.

(3) Hermenéutica feminista

- Se propone acoger el cuerpo y lo cotidiano como cate-gorías hermenéuticas.
- Se siente rechazo ante la actitud de entrega martirial como propia de las mujeres y se busca una lectura no sacrificial de la redención.
- Se trabaja la fiesta, la alegría, el goce de la corporeidad y la sexualidad (Cantar de los cantares). Se trabajan los textos de Pablo con nuevos parámetros epistemológicos.
- Se utilizan teorías de género en el análisis bíblico de algunos textos.
- Hay más preguntas que trabajos concretos.
- Desafío radical: retrabajar o reinventar toda la teología cristiana.
- Existe incomodidad en la relectura de los grandes temas teológicos porque esas reconstrucciones van más allá de la "ortodoxia".

(4) Reflexión sobre el lenguaje

- Se asume el término feminista y se trata de desestigmatizarlo.
- Se propone hablar de Dios en términos asexuados (gra-cia, misericordia, energía). Se entra en contacto ex-

plícito con las teorías de género. Se pregunta como contextualizar en América Latina las contribuciones de las feministas del primer mundo.

La actual década es fecunda en su rica producción y en el posicionamiento de sus contribuciones al quehacer teológico general. De esta manera, la realidad de la mujer comienza a tener mayor rostro, significado y pertinencia.

II. La hermenéutica feminista

Elisabeth Schüssler Fiorenza es tal vez la teóloga feminista que más ha trabajado la hermenéutica y por eso nos referimos a su trabajo. Ella pretende realizar una exploración teórica de las condiciones hermenéuticas y de las posibilidades epistemológicas necesarias para una práctica feminista crítica de lectura de los textos androcéntricos, mediante la elaboración de tales lecturas en el contexto de una teoría crítica, interdisciplinaria y feminista. Pretende una interpretación bíblica con un *método* de lectura política feminista.

> El método que propone consiste en deconstruir el núcleo patriarcal de las tradiciones bíblicas y elaborar el discurso político alternativo de la *ekklesia* en el seno de las religiones bíblicas. La interpretación bíblica debe reconceptualizarse en términos retóricos.

Comprende el *patriarcado* no sólo en términos del es-quema sexo-género sino en el de estructuras de dominación interrelacionadas = kyriarcales = de aristocracia masculina = de relaciones de dominio.

Acuña el término *kyriocentrismo* (centrado en el Señor) (Kyrios: Señor y amo = hombre, blanco, rico, educado, he-terosexual) El antikyriocentrismo (feminismo, antirracismo, anticlasismo, colectivos *gay* y lesbianas) se opone al kyrio-centrismo.

La teología de Elisabeth Schüssler Fiorenza está en la línea de las teologías de la liberación, que critican el *statu quo* y se elaboran a partir de experiencias de opresión.

Ella dice que la experiencia de opresión de las mujeres es el centro y la norma para evaluar tanto las teologías de la liberación, como también la tradición e incluso la Biblia misma. La hermenéutica feminista debe someter a crítica la autoridad bíblica de los textos patriarcales y analizar cómo se usa la Biblia como arma contra las mujeres en nuestras luchas por la liberación.

Sólo las tradiciones de la Biblia y de la interpretación bíblica que no sean sexistas o androcéntricas tienen la autoridad teológica de la revelación para que la Biblia no continúe siendo una herramienta para la opresión de las mujeres. El compromiso de las teólogas feministas no debe ser con la Biblia como un todo, sino con la Palabra de Dios liberadora que se articula en los escritos bíblicos. Dado que para las mujeres cristianas y judías las Escrituras siguen siendo una fuente de inspiración e identidad, las feministas no pueden dejar la Biblia de lado y pretender que son solidarias con todas las mujeres.

Elizabeth Shüssler Fiorenza propone diferentes estra-tegias de interpretación bíblica. Todas ellas se han dado en diferentes momentos, no son excluyentes sino comple-mentarias. Tras esa relación, propone su *modelo crítico de interpretación feminista de liberación.*[6]

1. INTERPRETACIÓN REVISIONISTA

Tiene ánimo reparador y revisionista. (redescubrir toda la información sobre las mujeres que se puede encontrar en los escritos bíblicos – 64 mujeres singularizadas en el Nuevo Testamento, sin contar las alusiones a los grupos de mujeres). Sus principales logros son:

– Redescubre toda la información sobre las mujeres en los escritos bíblicos y extrabíblicos.

---

6. Cfr. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo* (1996). Original en inglés: *But she said* (1992).

– Recupera tradiciones olvidadas sobre mujeres y levan-ta las que con siglos de interpretación androcéntrica han encubierto esas tradiciones.
– Estudia el griego y el hebreo para acercarse a los textos y realizar exégesis que produzcan lecturas más auténticas.

Esta estrategia afirma que los textos bíblicos no son en sí mismos misóginos, sino que han sido patriarcalizados por intérpretes que han proyectado sus perjuicios culturales androcéntricos sobre ellos. La Biblia debe ser *despatriar-calizada,* porque si se la entiende correctamente funda-menta la liberación de las mujeres. Esta estrategia se formuló y adoptó desde el siglo pasado.

2. TEXTO Y TRADUCCIÓN

Se ocupa del carácter androcéntrico de los textos bíblicos y se discute su traducción más adecuada. La crítica textual ha mostrado la dificultad de llegar al original. Por eso se tienen que elegir algunos manuscritos, entre los posibles, como el original. La interpretación bíblica femi-nista busca mostrar cómo, muchas veces, se han privile-giado las traducciones androcéntricas. Por eso, es necesario privilegiar otras traducciones más adecuadas para favorecer la liberación de la mujer.

3. IDENTIFICACIÓN IMAGINATIVA

No se ocupa del texto, ni de la traducción, sino de la identificación personal de la mujer y en imaginar la presen-cia de las mujeres allí donde están ausentes. Se centra en personajes bíblicos e imagina caracteres femeninos en aquellos textos que no mencionan explícitamente a las mujeres pero permiten su presencia. Esta estrategia tiene que ir de la mano de la *hermenéutica de la sospecha* para no *imaginar* rasgos femeninos producto del androcentrismo.

4. LAS MUJERES COMO AUTORAS E INTÉRPRETES DE LA BIBLIA

Algunos afirman que ciertas partes del Nuevo Testamento fueron escritas por mujeres. Por esto se propone recuperar obras escritas por mujeres, con el fin de devolver la atención crítica a las voces femeninas y a sus tradiciones intelectuales. Aquí también es necesario estar alerta porque el hecho de ser obras escritas por mujeres no garantiza que estén libres del influjo cultural androcéntrico.

5. INTERPRETACIÓN HISTÓRICA

Se aborda el problema de cómo reinsertar a las mujeres en la historia, como recuperar sus experiencias y contribuciones históricas. Devolver la historia a las mujeres y las mujeres a la historia. La dificultad que se encuentra es que las fuentes están cargadas de androcentrismo.

6. RECONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL

Esta hermenéutica es la que la autora ha desarrollado en su libro *En memoria de ella* (1989). No se entiende la historia en sentido positivista, sino como narración cons-ciente, constructiva, como historia de las relaciones y las luchas por el poder. Intenta abandonar el método de aislar y estudiar textos sobre mujeres, para avanzar hacia una elaboración teórica de modelos sociopolíticos y religiosos-culturales que permitan ubicar a las mujeres en el centro de las luchas y la historia del cristianismo primitivo; porque a menudo las lecturas de la Biblia olvidan que los textos bíblicos no son informes de sucesos sino construcciones retóricas que han elaborado la información de que dispo-nían según intereses políticos o religiosos.

7. ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA

Los textos bíblicos deben descifrarse para demostrar su adscripción ideológica a la política patriarcal de la alteridad. Esta interpretación va dirigida más allá del texto,

para descubrir la realidad histórica de las mujeres. Los textos androcéntricos tienen su elaboración propia de género y de lo femenino. Es necesario descodificar la construcción ideológica del texto, con el peligro de reafirmar la concepción dualista del género.

Al ser cuestionada la construcción literaria, desaparece lo androcéntrico y queda también sin registro lo propio de los silenciados o marginados. Lo que sí es factible en esta interpretación, liberándose del determinismo de la lingüística, es quebrantar el domino androcéntrico del texto y su autoridad mediante el rechazo a las directrices, jerarquías y oposiciones dualistas de género.

En la adscripción ideológica ha de identificarse con precisión y claridad, la relación del texto con la realidad sociopolítica, para que su lectura actual sea liberadora.

8. LAS MUJERES COMO SUJETOS DE INTEGRACIÓN

Esta lectura se detiene en el contexto y situación sociocultural de la persona que lee, posición que puede llevar a una identificación con lo masculino. Pero la mujer, como sujeto de interpretación, puede desmontar el esquema teológico-cultural esencialista de los géneros masculinos/ femeninos, al admitir la reelaboración de esencia en el pensamiento contemporáneo y traducir el esquema a un lenguaje abstracto, asexuado.

9. SITUACIÓN SOCIOPOLÍTICA

Articula las situaciones y contextos sociopolíticos y culturales en sentido global y religiosamente plurales frente al texto bíblico. Esta hermenéutica es la propia de las teó-logas latinoamericanas que parten de la condición de mujer explotada y pobre.

Finalmente, Elizabeth Schüssler propone su método hermenéutico que llama modelo crítico de interpretación feminista de liberación.

10. MODELO CRÍTICO DE INTERPRETACIÓN FEMINISTA DE LIBERACIÓN

Lo podemos definir así: es un modelo retórico de proceso interpretativo feminista y crítico para la transformación. Es decir, es una lectura, reconstrucción y práctica teológico-cultural que se resiste al androcentrismo y apunta a transformar las relaciones de género. Pretende refor-mular los estudios bíblicos en términos retóricos. Consiste en un complejo proceso de lectura, reconstrucción y práctica teológica cultural de resistencia y transformación.

La comprensión de la retórica como una práctica comunicativa que incluye los intereses, los valores y las cosmovisiones ha de diferenciarse cuidadosamente del uso popular de la palabra. Retórica no significa *mera* palabrería sino método de análisis que deja ver que los textos bíblicos y sus interpretaciones sustentan valores teoéticos, opre-sores o liberadores, prácticas sociopolíticas y cosmovisiones. A diferencia de los estudios históricos feministas, que entienden las fuentes de manera positivista, y de los es-tudios literarios feministas, que tienden a entender los textos también de manera positivista, la *aproximación retórica* trata de aprovechar las contradicciones y los silencios del texto para reconstruir no sólo el *mundo simbólico del texto bíblico*, sino también los mundos *sociohistóricos* del texto. Pretende desplazar las prácticas académicas objetivistas y despolitizadas de la interpretación bíblica.

A diferencia de la teología hermenéutica, que pretende explorar y valorar el significado de los textos, la interpretación retórica y su indagación teórica de los textos y de los mundos simbólicos concentra su atención en las clases de efectos que producen los textos bíblicos y la manera como los producen.

Retórico = contexto: Valores teoéticos, opresores o libe-radores, prácticas sociopolíticas y cosmovisiones.

Mientras que la hermenéutica pretende explorar y aprender el significado de los textos, la interpretación retórica presta atención tanto a los tipos de mundos socio-

simbólicos y de universos morales que producen los discursos bíblicos como a la manera en que lo hacen.

Diferencia cuatro momentos del método que pueden entenderse como una *danza* en un contexto de *concientización* de las contradicciones sociopolíticas, económicas, culturales y religiosas. Tales momentos son: la sospecha ideológica, la reconstrucción histórica, la evaluación teoética y la imaginación creativa

A. Sospecha ideológica (hermenéutica de la sospecha)

Pretende explorar las visiones y los valores liberadores u opresores inscritos en el texto identificando el carácter y la dinámica androcéntrico-patriarcales del texto y de sus interpretaciones.

B. Reconstrucción histórica (hermenéutica de la proclamación)

Pretende dirigirse, a pesar del texto androcéntrico a las luchas y vidas de las mujeres en las iglesias primitivas. Juzga el uso de los textos como Palabra de Dios.

C. Evaluación teoética (hermenéutica de la memoria)

Evaluación crítica del texto y de la situación o contexto de lectura. Busca recobrar el lugar de las mujeres en las tradiciones bíblicas.

D. Imaginación creativa (hermenéutica de la imaginación creativa)

Pretende articular interpretaciones liberadoras alternativas que no se fundamenten sobre los dualismos andro-céntricos ni sobre las funciones patriarcales del texto.

*

Se trata de una *danza* porque estos cuatro pasos no se ejecutan de manera lineal, sino se pasa libremente de uno a otro, y se repiten una y otra vez como en una verdadera danza. Los movimientos de esa *danza* se contex-

tualizan en un proceso de *concientización,* para reconocer las contradicciones de la sociedad, la cultura y la religión, y crear así una conciencia crítica. Esto, con el objetivo de llevar a una praxis de solidaridad y a un compromiso con la lucha feminista por la emancipación. De modo que el surgimiento de la conciencia es el primer paso de esta *danza*. El segundo paso es el análisis de las estructuras de opresión en la sociedad y en las iglesias. Esto nos introduce ya en la hermenéutica de la sospecha.

La primera y nunca concluida tarea de la hermenéutica de la sospecha es estudiar tanto como sea posible los aspectos patriarcales y destructores, así como los elementos opresores de la Biblia. Esta interpretación debe descubrir no sólo el lenguaje bíblico sexista, sino también el lenguaje opresor del racismo, del antijudaísmo, de la explotación, del colonialismo y del militarismo. La interpretación de la sospecha tiene que llamar al lenguaje del odio por su nombre y no hacer de él un misterio o justificarlo hábilmente.

La hermenéutica de la sospecha no sólo debe aplicarse a los textos bíblicos y sus interpretaciones tradicionales, sino también a las mismas interpretaciones feministas. De aquí podemos pasar a otro de los pasos de la *danza*: la memoria histórica o la evaluación crítica y proclamación. Si elegimos este último, debemos evaluar los datos de la sospecha. Y si se toma en cuenta que los textos opresores presentan a Dios como opresor, hemos de decidir si podemos proclamar esos textos como Palabra de Dios o como palabra de hombres.

Por su parte, la hermenéutica de la memoria histórica permite reconstruir la historia del cristianismo primitivo como la de un discipulado de iguales. El paso siguiente es el de la imaginación creativa y ritualización, que nos permite imaginar un mundo diferente, recrear el texto de una forma liberadora y expresarlo en liturgias, dramatizaciones, pin-turas u otros medios.

III. La teoría feminista como teoría crítica

Abordamos la teoría feminista como crítica, a partir del ensayo "El punto de vista feminista como crítica" de Celia Amorós[7] (en Bernabé, 1998: 21-35). Esta autora parte de la afirmación del feminismo como teoría crítica de la sociedad y en ese sentido como crítica filosófica.

Como punto de partida de la reflexión, constata que los sistemas sexo-género[8] han colaborado en la opresión y explotación de las mujeres. La tarea de la teoría crítica feminista es develar este hecho y desarrollar una teoría que sea emancipadora y reflexiva, y que pueda ayudar a las mujeres en sus luchas para superar la opresión y la explotación.[9]

La teoría feminista reclama para sí el punto de vista de la universalidad, en el sentido de que todo lo que concierne a los derechos de las mujeres está abierto al debate público e internacional y no puede ampararse en la peculiaridad de cada cultura. Se configura desde un proyecto emancipatorio que se sitúa en los parámetros de la tradición ilustrada (al mismo tiempo que es implacable con

---

7. Catedrática de Filosofía en la Universidad Complutense. Desde 1986 coordina el seminario permanente "Feminismo e Ilustración". Obras: *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (Barcelona, 1985); *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (Barcelona, 1987); *Fe-minismo, igualdad y diferencia* (1994); *Tiempo de feminismo* (Madrid, 1977).

8. Sexo-género es la constitución simbólica y la interpretación sociohistórica de las diferencias anatómicas de los sexos. El sistema sexo-género es la red mediante la cual las sociedades y las culturas reproducen a los individuos incardinados.

9. Puede contribuir a esa tarea de dos formas: (1) Mediante el desarrollo de un análisis explicativo-diagnóstico de la opresión de las mujeres a través de la historia, la cultura y las sociedades; y (2) mediante una crítica anticipatoria utópica de las formas y valores de nuestra sociedad y cultura actuales, así como la proyección de nuevos modos de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza en el futuro.

los lastres patriarcales de esta tradición). Se vertebra en torno de las ideas de *autonomía, igualdad y solidaridad.*[10] Inventa y acuña nuevas categorías interpretativas en un ejercicio de *dar nombre* a aquellas cosas que se ha tendido a invisibilizar (acoso sexual en el trabajo, violación marital, feminización de la pobreza, etc.).

Históricamente, la teoría feminista se ha articulado de diversas maneras. En el cartesianismo y la Ilustración se configura como crítica del prejuicio. Procede sistemáticamente a la irracionalización de las bases de legitimidad del poder patriarcal mediante la resignificación de la propia tópica ilustrada (las mujeres interpelarán a los revolu-cionarios porque las consideran como tercer estado dentro del Estado y les harán las mismas críticas que ellos le hacen al *Ancien Régime*. Pedirán además que las incluyan sin discriminación en esas ideas, como la de ciudadanía, que emerge como abstracción polémica con respecto a los criterios de adscripción elementales).

En la Revolución Francesa[11] no logran ninguna reinvindicación, hasta el movimiento sufragista. El objeto más característico y recurrente de la crítica feminista ilustrada será la educación diferencial para las mujeres, basada en la división del espacio público y el espacio privado según los géneros, así como en el doble código de moralidad. La obra clave de la teoría crítica feminista es, sin duda, *El segundo sexo* (1962) de Simone de Beauvoir porque crítica con toda radicalidad el presunto fundamento biológico de la diferenciación de los sexos.

En el neofeminismo (post-sufragista) de los años 70, la crítica feminista amplía su radio como crítica antipa-

10. Se reemplaza el término fraternidad por solidaridad, porque la fraternidad se limitó a la fratría de los varones.

11. Es curioso como en la Revolución Francesa se irracionalizó nacer noble o villano: todos eran ciudadanos. Sin embargo, nacer varón o mujer sí fue relevante para los efectos y determinaba posiciones diferenciadas de estatus a la hora de participar o no en la vida pública.

triarcal y se concreta como crítica cultural y como crítica política.[12]

Las relaciones del feminismo con el marxismo han sido complejas. Por un lado, el feminismo se ha enriquecido al incorporar la perspectiva de clase y numerosos aspectos de la teoría de las ideologías; pero, por otro, las pretensiones del marxismo de ser el único paradigma totalizador han tenido a menudo el efecto de hacer que el feminismo que-dara encerrado en sus parámetros. Esto sucedió, por ejem-plo, al considerar el movimiento sufragista como feminismo burgués o considerar el conflicto entre sexos como una contradicción secundaria.

Otra colonización se dio en el lenguaje, al usar los conceptos marxistas para explicar la lucha feminista.[13] En general, la relación entre feminismo y marxismo se considera como un *desdichado matrimonio*. Hoy en día se plan-tean las relaciones desde otro punto de vista, y se valora el marxismo desde las preguntas sustantivas que el fe-minismo se formula (Linda Nicholson).

Finalmente, en las relaciones del feminismo con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt se puede señalar que el concepto de crítica de Kant, tal como ha sido recogido y profundizado por Habermas en *Conocimiento e interés*, vincula la existencia de un interés práctico de la razón con la capacidad de la propia razón de trascenderse a sí misma en la autorreflexión, y cobra con ello un sentido emancipatorio. Según Neus Campillo, esta concepción de razón hace vincular crítica con libertad.

---

12. Importante la obra de Kate Millet, *Política sexual* (1969), en la que propone que lo personal es político. Lleva así lo privado y lo sexual –privado por excelencia– a la esfera de lo público y posibilita que continúe la desmitificación de lo presuntamente natural y biológico.

13. Ejemplo: *La mujer como clase social*, de Christine Delphy. Esta teoría fue adoptada y reelaborada por Lidia Falcón, *La razón feminista* (Barcelona, 1982).

En este sentido, la *crítica de la razón patriarcal* se inscribirá en el proyecto kantiano de autocrítica de la razón (¿hasta qué punto es racional la razón patriarcal?) rede-finido a través del concepto marxista de crítica; y el enlace se establecerá en la articulación que se produce, desde el cartesianismo, entre la teoría de la racionalidad y la teoría de la modernidad, pues la modernidad puede tomarse en una medida significativa como un proceso de racionalización en el sentido de Max Weber, de desencantamiento del mundo y constitución de esferas autónomas reguladas por una legalidad inmanente. Al estar la razón socialmente incardinada en sentido weberiano, *el tema de la razón se convierte en la modernidad en el tema de la sociedad misma*.

Por ello, el que una teoría de la racionalidad se complique con una teoría de la modernidad significa que la crítica incluye al mismo tiempo una teoría de la razón y de la sociedad. La íntima conexión de crítica con libertad que así se establece nos devuelve al planteamiento inicial: la mirada feminista como teoría crítica. El extrañamiento propio de la mirada crítica del feminismo surge de la *impaciencia por la libertad* que llevaba a Foucault, tan lejano en otros aspectos a la tradición crítica, a pensar críti-camente, desde las fronteras, la ontología de nosotros mismos, los límites que nos constituyen, entre los cuales están, para la mirada feminista, los de sexo-género.

Otra autora que nos ayuda a profundizar en la teoría feminista es Amelia Varcárcel, en su obra *Sexo y filosofía* (1994). Ella afirma que el sexo ha sido descubierto como construcción normativa por el racionalismo. De ahí que conocer qué lugar ocupa el sexo en la imagen del mundo es tener en las manos una de las claves interpretativas fuertes de un autor o una época. La filosofía es uno de los vehículos conceptuales y simbólicos de sexuación. A cada vindicación de igualdad ha seguido una naturalización del sexo acomodada en su lenguaje a las modas conceptuales de los tiempos.

Hay, entonces, en la filosofía, un factor sexual a veces explícito y otras veces sobreentendido. Por consiguiente,

debe ser develado y abordado. La propuesta es abordarlo, no en una mezcla trivial como *la filosofía que se hace depende del sexo que se tiene*, sino en la relación, nuevo continente exploratorio de nuestro siglo, que guardan pensamiento y poder.

El pensamiento del sexo suele enmascararse bajo construcciones totales de lo humano. El varón no se autoconcibe como sexo, sino que a lo masculino lo considera lo propio de la especie y sólo a lo femenino característico. Además, se podría matizar de la siguiente manera: es lo propio de la especie lo que se masculiniza y lo femenino se construye normalmente por inversión o por exclusión. En su sentido más antiguo y venerable, el término *sexo* denota al sexo femenino porque es el único, de los frecuentemente dos reconocidos, al que se atribuye sobreintencionalmente la característica de tal.[14] Y también se concuerda en que hablar de sexo es hablar de poder.[15]

Al remontarse a los inicios del feminismo en la filosofía, es necesario referirse a Simone de Beauvoir, filósofa existencialista, quien trabajó sin pausa en la construcción de su pensamiento, a la vez que de su individualidad. Conoce la fuerza de las barreras que le impiden afirmarse como individuo y se empeña en saber cómo están cons-tituidas.

¿Hay algo que conforme lo esencialmente femenino, como pretende la tradición filosófica de su tiempo? Para responder aplica la terminología filosófica al problema de los sexos, pero en sentido inverso. No se trata de saber qué es lo esencialmente femenino sino por qué se supone

---

14. Ejemplos de obras de las primeras feministas: *Política sexual,* de Kate Millet; *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir; *La diálectica del sexo*, de Firestone.

15. La autora reconoce que desde Freud hasta nuestros días el término *sexo* ha adquirido otra connotación semántica: se refiere a la *carne,* a la actividad sexual en sentido restringido. Pero aclara que no es esta acepción la que ella va a trabajar.

que tal esencialidad existe y qué imagen del mundo se sigue de aceptarlo. Su esfuerzo incansable dio como fruto su obra *El segundo sexo* y la consigna que inspiró todo el movimiento feminista: *No se nace mujer, se llega a serlo*. Revela así un mundo dualista donde lo masculino no se pone en entredicho mientras que lo femenino se presenta como *esencial*.

Las modernas teorías feministas se gestan en los años 60, por lo general, dentro de grupos radicales de pensa-miento y acción política en los países del área anglo-sajona, que utilizaron el aparato marxista o el freudo-marxismo. Naturaleza-cultura diseñó casi completamente el campo de las discusiones. O el origen de la opresión de la mujer era la naturaleza o la cultura imponía pautas interesadas sobre una desigualdad natural.

El feminismo concordó que se necesitaba una trans-formación de la sociedad. A este tópico se sumo otro: si existe una línea política más o menos propia, hay una opción de poder, y no puede decirse que las relaciones de las mujeres con la idea de poder sean fáciles. La exigencia de concreción de la utopía, de su positivización, dio origen a algo inesperado: la polémica feminismo de la igualdad-feminismo de la diferencia.

El discurso feminista ilustrado, vindicativo, no separa igualdad-diferencia, aunque suele interpretarse como discurso de la igualdad. Pregona la igualdad[16] de derechos y oportunidades, pero admite una naturaleza femenina diferente de la masculina. La naturaleza femenina debe aportar a la transformación social sus cualidades pero no debe entrar en el poder, que es lo propio de la naturaleza masculina. De esta afirmación se desprende el largo camino recorrido por los movimientos feministas que no asumen con radicalidad el hecho de que cualquier transformación

16. El universo de los iguales, según Celia Amorós, tiene su funda-mento en la igualdad que es equipotencia (reconocimiento mutuo de la individualidad). Cfr. Valcárcel (1994: 114).

exige replantearse la cuestión del poder. La reflexión sobre el poder, libre de los prejuicios *esencialistas*, debe llevar a que hombres y mujeres puedan y deban asumir el poder.

Es difícil hacer una definición de poder. El poder necesita una contextualización. La teoría feminista intentó llevarla a cabo mediante la elaboración conceptual que llamó *patriarcado*. Éste fue definido como el sistema de dominación genérico en el cual las mujeres permanecen genéricamente bajo la autoridad a su vez genérica de los varones. Este sistema dispone de sus propios elementos políticos, eco-nómicos, ideológicos y simbólicos de legitimación, cuya permeabilidad escapa a cualquier frontera cultural o de desarrollo económico.

Esta definición política de patriarcado se respaldó con una definición biológica: el patriarcado es inevitable porque es cuestión de esencias: masculina y femenina. El femi-nismo pretende ser una alternativa global al patriarcado –y a su vez una política– y debe abrirse a los aportes de la antropología para constrarrestar el patriarcado como ine-vitable por naturaleza.

Las reflexiones anteriores nos aproximan a la reflexión filosófica que se ha dado en torno de la teoría feminista. La reflexión filosófica ha marcado cada etapa del proceso y actualmente nos lanza un desafío importante: asumir de-cididamente el acceso a espacios de poder, para llegar a una verdadera sociedad de iguales (no de idénticos, que suprimiría la propia individuación de cada sujeto).

IV. Perspectiva de género[17]

Antes de abordar la perspectiva de género, es necesario ver su relación con el feminismo. Éste es un movimiento, y el género es sólo una teoría, No se pueden presentar como homologables; epistemológicamente no son comparables. La teoría de género ha sido producida por teóricas femi-nistas. Los movimientos feministas usan otras teorías,

17. Tomado de Consuelo Vélez, *Mujer y teología* (2001a).

además de la de género: de la sexualidad, de la sociedad, del Estado, etc. Sin embargo, la teoría de género ha sido muy importante porque ha permitido definir a los sujetas-sujetos del feminismo.

La perspectiva de género es hoy una de las fórmulas sintéticas de avance de las concepciones feministas acerca de la relación entre las mujeres, los hombres, el desarrollo y la democracia.

Ante el mundo excluyente que hoy vivimos, se plantea la alternativa del *desarrollo humano*. Por *desarrollo humano* se entiende, por una parte, la lucha contra la exclusión, y por otra, el reconocimiento y la preservación de la diver-sidad. Esto implica una ética que reclama el fin de la intolerancia y la construcción de la mutua aceptación basada en el reconocimiento de la equivalencia humana.

Desde un análisis antropológico de la cultura, se reconoce que cada sociedad, pueblo, grupo, persona, tiene una particular concepción de género basada en su propia cultura. Su fuerza radica en que es parte de su visión del mundo, de su historia, de sus tradiciones. Cada etnia tiene su particular cosmovisión de género y la incorpora a la identidad cultural y étnica. Por eso, la cosmovisión propia es etnocentrista. Es parte integrante y contenido de la autoidentidad de cada uno. La representación del orden genérico del mundo, los estereotipos sociales y sus normas, son fundamentales en la configuración de la subjetividad de cada quien y en la cultura. Se aprenden desde el prin-cipio de la vida y no son aleatorios; son componentes del propio ser.

La vida cotidiana está estructurada sobre las normas de género y el desempeño de cada uno depende de su comportamiento y del manejo de esa normatividad. Si algo es indiscutible para las personas, es el significado de ser mujer o ser hombre, los contenidos de las relaciones entre mujeres y hombres y los deberes y las prohibiciones para las mujeres, por ser mujeres, y para los hombres, por ser hombres. Cada quien, a lo largo de su vida, ha debido saber

todo esto muy bien, no dudar y ser leal al orden, adoptarlo, recrearlo y defenderlo.

Es factible que en una persona converjan cosmovisiones de género diversas y es importante saber identificarlas.

La perspectiva de género es sinónimo de enfoque de género, visión de género, mirada de género:

- Está basada en la teoría de género y se inscribe en el paradigma teórico histórico-crítico (construcción teórica elaborada a partir de la crítica al pensamiento de Marx y Engels, Levi-Strauss, Freud y Lacan) y en el paradigma cultural de feminismo.[18]
- Se estructura a partir de la ética y conduce a una filosofía poshumanista (crítica a la concepción andro-céntrica de la humanidad).
- Pretende contribuir a la construcción subjetiva y social de una nueva configuración a partir de la resig-nificación de la historia, la sociedad, la cultura y la política desde las mujeres y con las mujeres.
- Reconoce la diversidad de géneros y que esta diversidad es el principio esencial para construir una humanidad diversa y democrática.
- Plantea que la dominación de género produce la opresión de género y esto impide la construcción de la humanidad diversa y democrática. Una humanidad diversa y democrática requiere que mujeres y hombres seamos diferentes de quienes hemos sido, para ser reconocidos en la diversidad y vivir en la democracia genérica.

Hoy en día es aceptado que cuando se usa el concepto de *perspectiva de género* se hace referencia a la concepción académica, ilustrada y científica que sintetiza la teoría y la filosofía liberadora creada por las mujeres, que forma parte de la cultura feminista.

18. El feminismo del siglo XX presenta la especificidad de haber producido, además de efectos políticos y sociales, efectos en el campo del conocimiento, efectos que se institucionalizan bajo la fórmula de estudios feministas.

La perspectiva de género permite analizar y comprender las características que definen a las mujeres y a los hombres de manera específica, así como sus semejanzas y diferencias. Analiza las posibilidades vitales de las mu-jeres y los hombres: el sentido de sus vidas, sus expec-tativas y oportunidades, las complejas y diversas relaciones sociales que se dan entre ambos géneros, así como los conflictos institucionales y cotidianos que deben enfrentar y las maneras como lo hacen.

Las preguntas que se plantean son: ¿En qué medida la organización patriarcal del mundo y sus correlativas condiciones femenina y masculina facilitan e impiden a las mujeres y a los hombres la satisfacción de las necesidades vitales y la realización de sus aspiraciones y del sentido de la vida? ¿Cuál es la distancia entre las mujeres y los hombres en cuanto a su desarrollo personal y social? ¿Cuál es la relación entre el desarrollo y el avance de los hombres respecto de las mujeres y de las mujeres respecto de los hombres? ¿Es posible que las relaciones entre los géneros marcadas por el dominio y la opresión, y las formas de ser mujer y ser hombre en las condiciones patriarcales favorezcan el desarrollo social, la realización de los derechos humanos y el mejoramiento de la calidad de vida?

La visión de género feminista permite establecer correlaciones entre las posibilidades de vida de mujeres y hombres y los tipos de sociedad, las épocas históricas, la diversidad cultural y los modelos de desarrollo en que viven. Por su historicidad, es utilizable para analizar también sus procesos originarios en sociedades desaparecidas y con-temporáneas de culturas diferentes: es posible analizar las condiciones de género de las mujeres y los hombres de etnias, religiones, costumbres y tradiciones diversas. En definitiva, es útil en el análisis de cualquier sociedad orga-nizada en torno de géneros.

El análisis de género feminista es detractor del orden patriarcal, contiene de manera explícita una crítica a los aspectos nocivos, destructivos, opresivos y enajenantes que se producen por la organización social sustentada en la

desigualdad, la injusticia y la jerarquización política de las personas, basada en el género.

Gracias a la globalización, la expansión de la perspectiva de género ha sido real y alentadora. Nunca como ahora se había vivido una experiencia de identidad y política tan vasta, que incluye a mujeres de todo el mundo y de to-das las condiciones sociales. Hoy la perspectiva de género es uno de los procesos socioculturales más valiosos, por su capacidad de movilizar y por sus frutos; forma parte del bagaje de la cultura feminista, que es de manera contun-dente la gran aportación de las mujeres como género a la cultura.

La perspectiva de género posibilita una nueva mirada sobre las mujeres. De ser seres-para-los-otros (sentido patriarcal), se descubren como seres-para-sí; es decir, son capaces de enfrentar la opresión, mejorar sus condiciones de vida, ocuparse de sí mismas y convertirse por esa vía en *protagonistas* de su vida. Las mujeres se proponen conformar a su género como un *sujeto social y político* y lo están haciendo al nombrar entre ellas y frente a los otros sus semejanzas, al reconocerse e identificarse en sus diferencias, y al apo-yarse y coligarse para transformar sus opresivas condiciones colectivas de vida, pero también para compartir los logros y beneficios que se desprenden de la modernidad. Se con-vierten así en *sujetos históricos*.

Esta nueva mirada no se logra sin choques muy fuertes con la cosmovisión propia sobre género. Sin duda produce una crisis intelectual y afectiva. Provoca irritación y desconcierto o afirmación, y seguridad al tiempo que abre caminos.

La perspectiva de género exige nuevos conocimientos. Irrita a quienes no quieren aprender, estudiar y hacer esfuerzos intelectuales. Como exige pensar de otra manera y desarrollar comportamientos distintos y un nuevo sentido de vida, choca también con quienes creen que es una técnica o una herramienta para hacer su trabajo, un requisito y nada más. Molesta, indudablemente, a quienes piensan que la perspectiva de género no les toca: que deben mo-

dificarse las mujeres objeto de los análisis o de las políticas. Se equivocan. Esta perspectiva exige de mujeres y hombres, toda una puesta en movimiento, así como cambios perso-nales, íntimos y vitales.

Es común encontrar la perspectiva de género reducida al término *mujer*. Se aísla el concepto de su cuerpo teórico y se le despoja de su dimensión filosófica y de su capacidad analítica y explicativa. No se toma en serio la radicalidad de su planteamiento. Se cree que por decir *género* se ad-quiere por arte de magia una visión particular. Se asimila a dar una concesión a las mujeres: tomarlas en cuenta, nombrarlas o gastar recursos en ellas.

En realidad, la perspectiva de género implica el análisis de la cosmovisión masculina y femenina en cada sociedad, Estado y cultura. Además, implica indagar sobre las profundas y complejas causas y los procesos históricos que origina la cosmovisión patriarcal del mundo. En defi-nitiva, lleva al cuestionamiento profundo del género mascu-lino y de los poderes institucionales vistos desde la visión patriarcal.

El género es más que una categoría: es una teoría amplia que abarca categorías, hipótesis, interpretaciones y conocimientos relativos al conjunto de fenómenos históricos construidos en torno del sexo.

El género es la categoría correspondiente al orden sociocultural configurado sobre la base de la sexualidad: la sexualidad a su vez definida y significada históricamente por el orden genérico.

> Por (género) entiendo la construcción diferencial de los seres humanos en tipos femeninos y masculinos. El género es una categoría relacional que busca explicar una cons-trucción de un tipo de diferencia entre los seres humanos. Las teorías feministas (...) coinciden en el supuesto de que la constitución de diferencias de género es un proceso histórico y social y en que el género no es un hecho natural (...) La diferencia sexual no es meramente un hecho anatómico, pues la construcción e interpretación de la diferencia anatómica es ella misma un proceso histórico

> y social. Que el varón y la hembra de la especie difieren es un hecho, pero es un hecho también siempre construido socialmente. La identidad sexual es un aspecto de la iden-tidad de género. El sexo y el género no se relacionan entre sí como lo hacen la naturaleza y la cultura pues la sexua-lidad misma es una diferencia construida culturalmente. (Seyla Benhabib).

A partir de que se es nombrado *niño* o *niña* en el momento de nacer, el cuerpo recibe una significación sexual que lo define como referencia normativa inmediata para la cons-trucción en cada sujeto de su masculinidad o de su femi-nidad, y perdura como norma permanente en el desarrollo de su historia personal, que es siempre historia social.

El género es una construcción simbólica y contiene el conjunto de atributos asignados a las personas a partir del sexo. Se trata de características biológicas, físicas, económicas, sociales, psicológicas, eróticas, jurídicas, polí-ticas y culturales.

La sexualidad es el referente de la organización genérica de la sociedad y constituye el punto de partida de los caminos trazados con antelación para la construcción de caminos de vida tan definidos, que es de sentido común atribuirlos a un supuesto destino.

La sexualidad, condensada en el género define:

- Los grupos genéricos.
- Los sujetos particulares: las mujeres y los hombres.
- Las relaciones sociales definidas en torno al sexo por edades; es decir, las relaciones de género concebidas también de propiedad de bienes y recursos y de la riqueza.
- Las instituciones privadas y públicas, económicas y sociales, jurídicas y políticas.
- La cultura (símbolos, representaciones, imaginario, fantasías, concepción del mundo y de la vida, maneras de pensar, afectividad, lenguaje corporal, arte, ética, etc.).
- La vida de principio a fin de cada persona.

El orden fundando sobre la sexualidad es desde luego un orden de poder. En conjunto, es un complejo mosaico de generación y reparto de poderes que se concretan en maneras de vivir y en oportunidades y restricciones di-ferenciales.

La categoría de género es adecuada para analizar y comprender la condición femenina y la situación de las mujeres; lo es también para analizar la condición masculina y la situación vital de los hombres. El género permite com-prender cualquier sujeto social cuya construcción se apoye en la significación social de su cuerpo sexuado con la carga de deberes y prohibiciones asignadas para vivir y en la especialización vital a través de la sexualidad. Las mujeres y los hombres no conforman clases sociales o castas; por sus características pertenecen a la categoría social de género, son sujetos de género.

Además de aplicarse al análisis de los *sujetos genéricos*, la teoría de género abarca las dimensiones más amplias del mundo en sus contenidos genéricos. Permite analizar las organizaciones genéricas culturales, sociales, econó-micas, políticas, etc. La perspectiva de género incluye el análisis de las relaciones sociales intergenéricas e intra-genéricas.

La perspectiva de género basada en la teoría de género permite, por tanto, analizar a las mujeres y a los hombres no como seres dados, eternos e inmutables, sino como sujetos históricos, construidos socialmente, productos del tipo de organización social de género prevaleciente en su sociedad.

V. La mujer y los pronunciamientos eclesiales[19]

La participación actual de la mujer en la vida de la Iglesia es un hecho innegable. Sin embargo, igual que en

19. El texto del presente apartado forma parte del artículo de mi autoría "La mujer y los pronunciamientos eclesiásticos", publicado en *Theologica Xaveriana* 143.

la sociedad, la mujer ha tenido el estereotipo de estar destinada únicamente para "la procreación y los trabajos domésticos". Esto ha impedido que muchas veces sea considerada "sujeto" de la vida eclesial. Por esta razón, un breve recorrido histórico de los pronunciamientos eclesiales sobre la mujer, nos permitirá identificar algunos desafíos actuales que tenemos en este campo.

En el Nuevo Testamento encontramos testimonios de la presencia y participación de las mujeres en la misión de Jesús. Ellas aparecen como discípulas que lo acompañan desde Galilea hasta el calvario (Lc 8, 1-3), se mantienen firmes al pie de la cruz (Jn 19,25) y son reconocidas como las primeras testigas de su resurrección (Jn 20, 1-18). Esta es una participación totalmente nueva si consideramos la cultura patriarcal imperante en ese tiempo.

La tradición paulina nos ofrece la posibilidad de rescatar el rol de las mujeres en los orígenes de la Iglesia. Desde el principio ellas son incorporadas con el mismo rito que los varones: el bautismo[20] (Hch 8, 12), perseveran en la oración con los discípulos (Hch 1, 14), participan de momentos decisivos para la vida eclesial, como la elección de Matías[21] (Hch 1, 15-26), son transmisoras de la fe (Hch 16, 1; Rm 16, 13, 2 Tm 1, 5), se les confían ministerios: profético (Hch 21, 9, 1Co 11,5), diaconal (Rm 16, 1), misionero (Rm 16,7), de enseñanza (Hch 18, 2.26; Rm 16, 3), de las viudas (1 Tm 5, 9-10).[22]

---

20. En el judaísmo el rito de incorporación era la circuncisión, reservada a los varones.

21. El versículo 15 comienza "uno de aquellos días", para hacer referencia a los versículos inmediatamente anteriores, en los que se afirma la presencia de las mujeres en la oración con los Doce. Por consiguiente, si las mujeres se mantenían en oración con el grupo, debieron estar presentes en la elección de Matías.

22. Para un mayor conocimiento de la participación de la mujer en los orígenes de la Iglesia véase, *La mujer en la Iglesia primitiva,* de Esperanza Bautista (1993) e "Iglesia", de Elisa Estévez (1993: 167-198).

Esta participación originaria de la mujer fue quedando en la sombra, fruto sin duda de la cultura patriarcal y de la institucionalización de la Iglesia en los esquemas cultu-rales de su tiempo. Sin embargo, siempre han existido mu-jeres que en diferentes momentos han sido protagonistas de cambios fundamentales en la vida eclesial. Bástenos recordar a Santa Teresa de Jesús[23] y su legado espiritual en un contexto donde la mujer no tenía ninguna voz autorizada.

1. LA ENSEÑANZA OFICIAL DE LA IGLESIA SOBRE LA MUJER

El tema de la mujer se aborda en la Iglesia a comienzos del siglo XX. Hay que tener en cuenta que surge en un contexto de grandes cambios sociales y culturales que ponen en duda todo lo heredado del pasado. Es el momento del *Modernismo,* que llega a ser percibido como herejía durante el siglo XIX y comienzos del XX.

En el siglo XIX, durante el pontificado de León XIII (1878-1903), podemos señalar las siguientes referencias a la mujer:

La encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880), sobre el matrimonio cristiano, al comentar Ef 5, 21-33, dice:

> ...definidos los deberes, y señalados todos los derechos de cada uno de los cónyuges. Es, a saber, que se hallen éstos siempre persuadidos del grande amor, fidelidad constante y solícitos y continuos cuidados que se deben mutua-mente. El marido es el jefe de la familia, y cabeza de la mujer, la cual sin embargo, por ser carne de la carne y hueso de los huesos de aquél, se sujete y obedezca al ma-rido, no a manera de esclava, sino como compañera; de

23. Nace en Ávila, en 1515, y muere en Alba de Tormes, en 1582. En 1562 funda el Monasterio de San José y escribe *El libro de la vi-da.* Continúa su vida como fundadora de 17 monasterios. Escribe también *Camino de perfección*, *Conceptos del amor de Dios*, *Castillo interior o las Moradas*, *Relaciones de conciencia*, *Exclamaciones*, *Poesías*, *Libro de las Fundaciones*. Proclamada Doctora de la Iglesia el 27 de septiembre de 1970.

> suerte que su obediencia sea digna al par que honrosa. (No. 5)

En la encíclica *Rerum novarum* (1891), León XIII honda-mente interesado por la cuestión social, reacciona negativa-mente sobre la posibilidad del trabajo extradoméstico de la mujer:

> Hay ciertos trabajos que no están bien a la mujer, nacida para las atenciones domésticas, las cuales atenciones son una grande salvaguarda del decoro propio de la mujer, y se ordenan naturalmente a la educación de la mujer y prosperidad de la familia. (No. 24)

Esta visión continúa al principio del siglo XX. La enseñanza de la Iglesia sitúa a la mujer preferentemente en los roles de esposa y madre, en el contexto de la familia. En sus inicios la Iglesia no apoya la presencia de la mujer en el mundo del trabajo.

Benedicto XV (1914-1921), en 1917, describe de la siguiente manera la emancipación femenina:

> Desde hace bastante tiempo, pero sobre todo después de la Revolución Francesa, se trabaja asiduamente para que la influencia benéfica de la Iglesia, confinada a un campo cada vez más reducido, finalmente no se pudiera ejercer de modo alguno en la sociedad humana, y antes que nada se hizo todo lo posible para que la mujer fuera alejada de la solicitud y vigilancia maternas de la Iglesia. (citado por Porcile, 1993: 36)[24]

En la encíclica *Casti connubii* (1930), Pío XI (1921-1939) desarrolla la imagen de la mujer sumisa a su marido, de-dicada enteramente a la cuestión matrimonial:

> Robustecida la sociedad doméstica con el vínculo de esta caridad, es necesario que en ella florezca lo que San Agus-tín llamaba *jerarquía del amor*, la cual abraza tanto la primacía del varón sobre la mujer y su rendida obediencia,

24. Extracto de Carta a la superiora de las Ursulinas. Citado por María Teresa Porcile, *La mujer espacio de salvación* (1993: 36).

> recomendada por el Apóstol con estas palabras: *Las casadas estén sujetas a sus maridos, como al Señor, por cuanto el hombre es cabeza de la mujer así como Cristo es cabeza de la Iglesia* (Ef 5, 22-23) Tal sumisión no niega ni quita la libertad que en pleno derecho compete a la mujer, así por su dignidad de persona humana como por sus nobilísimas funciones de esposa, madre y compañera, ni la obliga a dar satisfacción a cualquiera de los gustos del marido (...) pues si el varón es la cabeza, la mujer es el corazón, y como aquél tiene el principado del gobierno, ésta puede y debe reclamar para sí, como cosa que le pertenece, el prin-cipado del amor. (No. 2e)

> Todos los que empañan el brillo de la fidelidad y castidad conyugal, como maestros que son del error, echan por tierra también fácilmente la obediencia confiada y honesta que ha de tener la mujer a su esposo; (...) tal libertad falsa e igualdad antinatural de la mujer con el marido tórnase en daño de ésta misma, pues si la mujer desciende de la sede, verdaderamente regia a que el Evangelio la ha levan-tado dentro de los muros del hogar, bien pronto caerá en la servidumbre, muy real, aunque no parezca, de la anti-güedad, y se verá reducida a un mero instrumento en ma-nos del hombre, como acontecía entre los paganos. (No. 6)

En la encíclica *Quadragessimo anno* (1931), ante la situación económica que obliga a la mujer a trabajar fuera del hogar, dice:

> Pero es gravísimo abuso, y con todo empeño ha de ser extirpado, que la madre, a causa de la escasez del salario del padre, se vea obligada a ejercitar un arte lucrativo, dejando abandonados en casa sus peculiares cuidados y quehaceres, y sobre todo la educación de los niños pe-queños. (No. 4)

Hasta este momento la enseñanza oficial de la Iglesia sitúa a la mujer en el hogar desempeñando los roles de esposa y madre.

Con Pío XII (1939-1958) se abre una nueva perspectiva:

> Hoy, por el contrario, la antigua imagen femenina se halla en rápida transformación. Veis que la mujer, sobre todo la joven, sale del retiro y entra en casi todas las profesiones, campo antes reservado exclusivamente a la vida y actividad del varón. (Pío XII, 1953: 41).

El 21 de octubre de 1945, ante el miedo del triunfo comunista, Pío XII se dirige a las mujeres para incentivarlas al voto:

> Vuestra entrada en esta vida pública ha acontecido repentinamente por efecto de las alteraciones sociales que estamos viendo. ¡Poco importa! Estáis llamadas a tomar parte en ellas. ¿Vais a dejar a quienes se hacen cómplices y promotores de la ruina del hogar doméstico, el monopolio de la organización social, cuyo elemento principal en su unidad jurídica, económica, espiritual y moral es la fa-milia? La suerte de la familia está en juego. Esta en vuestras manos. (...) Por esto, (es necesario usar) la papeleta para cumplir un serio deber de conciencia, especialmente en el tiempo presente. (Pío XII, 1955: 235).

En realidad, el pronunciamiento de la Iglesia no va más allá de aceptar los hechos irreversibles de la situación social, pero sin dejar de hacer un llamado a la condición privilegiada de la mujer: la familia, el hogar.

Un cambio de mentalidad más significativo se alcanza en el pontificado de Juan XXIII (1958-1963). En su encíclica *Pacem in Terris* (1963), reconoce oficialmente la promoción de la mujer:

> En segundo lugar, viene un hecho de todos conocido: el ingreso de la mujer en la vida pública, más aceleradamente acaso en los pueblos que profesan la fe cristiana; más lentamente, pero siempre en gran escala en países de tradiciones y culturas distintas. En la mujer se hace cada vez más clara y operante la conciencia de su propia dig-nidad. Sabe ella que no puede consentir ser considerada y tratada como cosa inanimada o como instrumento; exige ser considerada como persona; en paridad de derechos y obligaciones con el hombre, así en el ámbito de la vida

doméstica como en el de la vida pública, como corresponde a las personas humanas. (No. 41)

Con el Vaticano II, el tema de la participación de la mujer entra a todos los niveles. En *Gaudium et spes* 29 se rechaza toda discriminación por razón de sexo, raza o color. En *GS* 49 se afirma el reconocimiento de la misma dignidad personal, tanto para el hombre como para la mujer. En *GS* 60 se estimula a la mujer a participar en la vida cultural. El Decreto sobre el Apostolado de los Laicos se refiere a la importancia de la participación de las mujeres en el apos-tolado de la Iglesia (*Apostolicam actuositatem* No. 9).

El pontificado de Pablo VI (1963-1978) se puede consi-derar sumamente rico en la reflexión sobre la mujer. Cabe destacar lo siguiente:

– El mensaje a la mujer después del Concilio Vaticano II. Fue la primera vez en la historia que un Papa, luego de un Concilio Ecuménico, tiene un mensaje para las mujeres.
– La exhortación apostólica sobre el culto a María, *Marialis cultus* (1975). Lo interesante consiste en que –por primera vez en la historia del culto mariano– el Papa alertó sobre algunos errores y dio criterios para una rectificación. Entre ellos, junto al ecuménico, el litúrgico y el bíblico, aparece el antropológico: María es vista como mujer.
– Los ministerios eclesiales. Vamos a referirnos a algunos aspectos para situar el tema. *Lumen gentium* 29 reinstaura el ministerio del diaconado permanente para los varones. No se dice nada sobre el diaconado de las mujeres.[25] *Apostolicam actuositatem* 2 habla de pluralidad de ministerios pero unidad de misión. Este tema de los ministerios comienza a estudiarse con más profundidad en la preparación del Sínodo de Obis-

25. El ministerio de los diáconos dejó de existir en la Iglesia occidental a partir del siglo IX, mientras que el de las diaconisas alrededor del siglo IV.

pos de 1971, uno de cuyos temas era el sacerdocio ministerial. Aquí conviene rescatar la intervención del cardenal George B. Flahiff, arzobispo de Winnipeg (Cánada), en ese Sínodo:

> Sabemos que el sacerdocio del Antiguo Testamento era solamente masculino como legítima reacción contra los cultos cananitas de la fecundidad, desempeñados generalmente por sacerdotisas. Sabemos que Jesús no podía alterar con tanta radicalidad la imagen social que su época tenía de la mujer (...) Sabemos que la mayoría de las afir-maciones de Pablo relativas a la disciplina eclesiástica eran de índole sociológica y no doctrinal (...) Sin embargo, pienso que no existe objeción dogmática para reconsiderar hoy este problema. Los textos del Vaticano II, por su parte, emiten categóricas afirmaciones contra la discriminación de la mujer en la Iglesia. Con todo, tenemos que reconocer que muchas mujeres católicas excelentes, lo mismo que otras personas, consideran que no se ha hecho un notable esfuerzo para el cumplimiento de esta doctrina. Esperan pacientemente la revisión del Código de Derecho Canónico y la eliminación de todos aquellos pasajes discrimina-torios, como un gesto de autenticidad. Respecto a lo que se ha dicho sobre la creciente diversificación de los mi-nisterios en la Iglesia, no veo cómo pueda dejarse de plan-tear el problema del acceso de la mujer a tales ministerios. Seríamos infieles a nuestro deber con más de la mitad de la Iglesia si, al menos, no tocásemos el tema. Reconozco que la posición de la mujer no ha evolucionado de la misma forma en todas las partes del mundo y que pueden existir dificultades en conseguir una visión homogénea acerca de esta evolución. El episcopado canadiense invitó recien-temente a algunas representantes altamente calificadas de las mujeres católicas del Canadá para discutir esta cuestión. Sus opiniones y aspiraciones fueron claras, constructivas y respetuosas, con unas recomendaciones que yo aquí presento, a saber: que el Sínodo Episcopal pida al Santo Padre la creación inmediata de una comisión mixta (es decir, compuesta de obispos, sacerdotes, seglares de ambos sexos, religiosos y religiosas) para estudiar con profundidad los ministerios femeninos en la Iglesia. (Citado por Porcile, 1993: 42-43)

Esta comisión fue instituida por Pablo VI, según el deseo expresado por el Sínodo de Obispos de 1971, en vistas a la preparación del Año Internacional de la Mujer.

Antes de anotar los resultados del estudio de esta comisión, conviene señalar algunos antecedentes y otros documentos que trataron de la cuestión.

El 18 de junio de 1967, Pablo VI, en su *motu propio Sa-crum diaconatus ordinem* establece las condiciones de restau-ración del diaconado: hombres casados de edad madura. Igualmente, en la *Instrucción para la exacta aplicación de la Constitución Sacrosantum Concilium* (1970) dice al referirse a la mujer:

> Según las normas litúrgicas de la Iglesia latina, no se permite que las mujeres (niñas, esposas, religiosas) sirvan el altar, aunque se trate de templos, casas, conventos e instituciones de mujeres. Según las normas dadas en esta materia, es lícito a las mujeres: (a) Hacer las lecturas, menos el Evangelio (...); (b) proponer las intenciones de la oración universal; (c) dirigir el canto de la asamblea y tocar el órgano u otros instrumentos permitidos; (d) leer las amo-nestaciones o didascalias, para que los fieles puedan com-prender mejor el rito; (e) desempeñar, en servicio de la asamblea de los fieles, algunos actos que ordinariamente son confiados en algún lugar a las mujeres, por ejemplo: recibir a los fieles en la puerta del templo y acompañarlos a los lugares para ellos preparados, ordenar las procesiones y recoger la limosna en la Iglesia. (*Liturgiae Instaurationes: Acta Apostolicae Sedis,* 1970: No. 62, 700-701)

El 28 de octubre de 1968 Pablo VI había encomendado también a la Congregación para la Disciplina de los Sa-cramentos la tarea de elaborar una reforma sobre las órdenes menores. El resultado fue la institución de los ministerios laicales: el lectorado y el acolitado, pero se ex-presa que según la *venerable tradición de la Iglesia* son reservados a los varones (Pablo VI, *motu propio Ministeria quaedam*, 1972).

Esta proclamación causó mucha polémica. Si la base de los ministerios laicales es el sacramento del bautismo,

¿la mujer no gozaría de los efectos del sacerdocio bautismal? Ante el hecho de que antes de esta definición algunas conferencias episcopales permitieran el acceso de la mujer a la proclamación de la lectura y el servicio del altar, la Santa Sede reaccionó con una aclaración sobre *Ministeria quaedam* afirmando que "nada impide que las mujeres continúen encargadas de las lecturas públicas durante las celebraciones litúrgicas. Para ese servicio no es necesaria una investidura oficial y canónica en forma de institución, por parte del obispo" (cfr. *L'Osservatore Romano,* 6 de octubre de 1972).

Lo mismo sucede con el diaconado. En la carta *Ad pascendam* (1972), se excluye a las mujeres del diaconado. En el documento *Inmensae caritatis* (1973), instrucción de la Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, al referirse a los ministros de la eucaristía se enuncia el siguiente orden: lector, alumno del seminario mayor, reli-gioso, religiosa, catequista, fiel: varón o mujer.

En cuanto al tema de la evangelización, en el Sínodo de 1974, la Comisión sobre la Mujer en la Sociedad y en la Iglesia constató mayor participación de la mujer. De todos modos, recomendó que su participación en la evangelización fuera reconocida y efectiva.

En 1975, Año Internacional de la Mujer, se publicaron dos documentos sobre la mujer: uno de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (noviembre 1975) y el otro de la Comisión para el Estudio sobre la Mujer en la Sociedad y en la Iglesia.

En la *Evangelii nuntiandi* 73 (1975) se subraya la efectiva participación de los laicos en la tarea de la evangelización.

La comisión de estudio sobre el tema del ministerio de la mujer trabajó durante tres años. En 1977, la Comisión para la Doctrina de la Fe dio a conocer la *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*. La respuesta fue negativa. La Iglesia no encontró razones para aceptar el sacerdocio femenino. El documento, titulado *Inter insigniores* despertó innumerables reacciones en todos los ámbitos, especialmente en los universitarios, donde se

denunció la confusión reinante entre los argumentos cultu-rales, sociales o disciplinares con los teológicos y exegéticos, al tratar el tema. Sin embargo, ese documento pareció cerrar las posibilidades para continuar el estudio sobre el tema.

En el Pontificado de Juan Pablo II se publicaron dos documentos sobre la mujer: la carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988) y la carta encíclica *Carta a las mujeres* (1995). En ellos se reconoce la liberación de la mujer como un signo de los tiempos al que es necesario responder. Más aún, frente al avance de la mujer en la sociedad civil, donde está mostrando su capacidad de acceder a todos los campos, continúa siendo un desafío permanente ganar espacios de participación y responsabilidad en la comunidad eclesial.

En el Sínodo sobre los Laicos de 1987, fue abordada la cuestión de la mujer. En el nivel de la participación se mostraron grandes avances al considerar y requerir el aporte de las mujeres en las consultas y elaboración de las decisiones. Respecto de la evangelización, se dijo que la mujer no sólo contribuya desde la catequesis y el hogar, sino también por medio del estudio, la investigación y la docencia teológica. Sin embargo, en referencia a la ordenación sacerdotal se mantuvo la doctrina tradicional (*Chris-tifidelis laici,* 1989: No. 51).

2. LA MUJER EN LOS DOCUMENTOS DE MEDELLÍN Y PUEBLA[26]

Es importante remitirnos a estos documentos porque lo que ellos dicen o dejan de decir sobre las mujeres latino-americanas marca necesariamente su vida en el conti-nente. Ambos encuentros, así como sus documentos, tienen una importancia decisiva para la vida de la Iglesia en Amé-rica Latina y, en consecuencia, para las mujeres cristianas que viven y entienden su fe en el contexto de una comu-

26. Seguimos a María Pilar Aquino, *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina* (1994: 71-99).

nidad eclesial que quiere hacer frente a las necesidades y desafíos del continente.

El modo como las mujeres acojan y hagan suyas las grandes opciones de Medellín, ratificadas en Puebla, contribuye no sólo a recrear y reformular dichas opciones, sino también a que la propia Iglesia reencuentre su ros-tro humano largamente opacado por el mundo clerical masculino.

Es importante anotar que ninguno de los dos documentos afronta directamente el problema de la mujer tal y como lo desarrolla la teología feminista. Su lenguaje es androcéntrico y sexista.[27] Sin embargo, rescatar los núcleos liberadores que proclaman sobre la mujer es un punto fuerte de apoyo para el trabajo de liberación integral de la mujer latinoamericana.

El camino metodológico que seguimos parte de una premisa fundamental: intentamos señalar los ejes liberadores que el *Documento de Medellín* marcó para la realidad latinoamericana y buscamos rescatar en ellos los ejes que luego van a ser trabajados por la teología feminista. Esta manera de proceder no esconde los límites ya señalados, pero puede contribuir a potenciar la liberación de la mujer para que llegue a ser sujeto coparticipe de la historia y de la Iglesia.

El que las mujeres hagan eco de las aspiraciones liberadoras del *Documento de Medellín* les otorga un ángulo fundamental desde el cual formular la situación de opresión en que viven.

Medellín opera un cambio de lugar hermenéutico en la reflexión eclesial. Se comenzó a pensar y a vivir la fe cristiana y el ser de la Iglesia desde las urgencias de los pobres. Este cambio se convirtió en poco tiempo en la opción de toda la Iglesia latinoamericana.

---

27. La visión androcéntrica continúa afirmando que en la catego-ría *hombre* las mujeres están incluidas. Este argumentos sólo refuer-za el sexismo eclesial y social y no representa lo que las mujeres dicen de sí mismas.

En "Justicia" 1, Medellín advierte que la Iglesia no puede permanecer cómplice de las injusticias que afectan a las mayorías latinoamericanas. En estas mayorías, explicita el rostro real y concreto de las mujeres, superando la abstracción de sujetos eclesiales.

En "Juventud" 15a, Medellín apunta por la liberación de todos los hombres, y en "Justicia" 3 aclara que la lucha por la justicia es una forma de concretar la salvación. Aunque aquí no explicita la realidad de la mujer, se puede afirmar que sin trabajar por la liberación de la mujer no será integral la liberación ni mucho menos será real la salvación.

La liberación integral y la justicia a la que apunta el *Documento de Medellín*, no sólo se extiende al aspecto socio-económico en que la mujer está afectada en cuanto pobre, sino a las otras dimensiones de su opresión (el hecho de ser mujer); no sólo en la esfera de lo público, sino también de lo privado (la opresión que se sufre en lo doméstico, en la sexualidad, en las relaciones interpersonales); no sólo en los lugares globales sino en lo cotidiano, donde las re-laciones asimétricas la oprimen profundamente.

En "Pobreza" 2, 5, Medellín propone un modo concreto de ser Iglesia: ser Iglesia pobre y de los pobres y desde ahí organizar sus estructuras internas y su presencia en el mundo. Este factor se explicita en la importancia que se da a la evangelización liberadora y a las comunidades eclesiales de base. Cabe señalar aquí, el papel tan decisivo que la mujer ha tenido en ellas, como animadora llena de creatividad y fuerza.

Medellín entiende que su mensaje debe ser humanizante porque las grandes mayorías han sido tratadas como no-personas ("Justicia" 9, "Paz" 2). Aquí podemos reconocer la situación de la mujer con la multitud de cargas que recaen sobre ella por el ausentismo de la pareja, o por el machismo que se ejerce sobre ella.

Los anteriores son algunos ejemplos en los que se puede reconocer la influencia que Medellín pudo tener en la posterior elaboración de la teología feminista latinoame-

ricana. En definitiva, si Medellín significó una recepción creativa del Concilio Vaticano II a partir de la situación de América Latina, las mujeres igualmente pueden hacer una recepción creativa y una relectura renovadora de Medellín a partir de sus experiencias de fe, de sus luchas eman-cipatorias y desde su propia conciencia y condición de mujeres. Finalmente, Medellín fue la cuna de la teología de la liberación, en cuyo marco las mujeres latinoame-ricanas comenzaron a participar como sujetos del quehacer teológico.

Para acercarnos al *Documento de Puebla*, lo hacemos con los mismos presupuestos anteriores. No esperamos encontrar en ese documento expresiones explícitas para una teología feminista latinoamericana, pero sí orienta-ciones que pueden releerse desde esta perspectiva y aportar un contexto propio para dicha teología.

En forma global podemos afirmar que Puebla continua las líneas trazadas en Medellín. Ratifica la perspectiva metodológica asumida en Medellín: la opción por los pobres (1145) como lugar desde el cual la Iglesia quiere realizar su misión (1134). Tal opción es el punto de partida para el acompañamiento solidario a los pobres y oprimidos en las tareas y compromisos que han asumido, con miras tanto a su liberación integral como a la construcción de nuevos modelos de relación interhumana basados en la justicia, solidaridad y libertad independizándose cada vez más de los compromisos que la Iglesia ha adquirido al lado de los sectores poderosos del mundo (131, 144, 1154, 1155).

En ese marco general, Puebla explicita más claramente la situación de la mujer. No se libera del lenguaje andro-céntrico y sexista, pero sí ofrece elementos que contribuyen decisivamente al surgimiento de una teología feminista latinoamericana.

Entre los aportes que podemos señalar, tenemos en primer lugar la explicitación que da Puebla sobre la si-tuación vivida por las mujeres latinoamericanas. Reconoce su condición de doblemente oprimida y marginada (1135, nota 2). Aunque no se identifican las causas, mayormente

ligadas al orden patriarcal actual, en Puebla se reconoce que una de las situaciones que sobrecarga la injusticia contra las mujeres es la doble jornada (837). Reconoce que las mujeres están en desventaja particular frente a los hombres (machismo, salarios desiguales, educación deficiente, utilización sexual, etc.), lo cual, añadido a la doble jornada y a la división del trabajo social por sexos, provoca su ausencia casi total de la vida política, económica y cultural (834). Igualmente, es explotada y su cuerpo tratado como objeto de consumo (835). Es blanco de cam-pañas neo-colonialistas de esterilización (577) impuestas por los países poderosos. Carece de muchos derechos en el ámbito laboral (836), y las empleadas domésticas carecen de todos los derechos (838). Es importante de resaltar que la Iglesia reconoce su omisión en la lucha por reivindicar los derechos de la mujer (839).

Puebla también resalta el papel fundamental de la mujer como "madre, defensora de la vida y educadora del hogar" (846). Sin olvidar la importancia que la mujer tiene en estos roles, hay que estar vigilantes en no reducir a ellos el aporte de la mujer e impedir así la verdadera promoción femenina en todos los campos.

Puebla subraya la necesidad de la organización de las mujeres para exigir el respeto a sus derechos (836). Incluso considera que "el resurgimiento de las organizaciones femeninas[28] que trabajan por lograr la promoción e incorporación de la mujer en todos los ámbitos" es un signo positivo que debe destacarse (840).

Otros números de Puebla se refieren a la situación de la mujer en forma positiva. En los números 848 y 849 la

---

28. Cabe anotar que los documentos eclesiales utilizan el término *femeninas* probablemente para establecer distancia de los movimientos feministas. El término *femenino* tiene el problema de que no es fácil distinguir un femenino diferente al modelo que se des-prende de una cultura patriarcal. El *feminismo*, por el contrario, denuncia en primer lugar ese contenido marcadamente sexista y androcéntrico.

mujer no sólo es objeto de atención de la Iglesia sino también sujeto de su propio devenir. En el 840 se destaca el creciente ingreso de la mujer en las tareas de construcción de la sociedad: su aporte es insustituible e indispensable para garantizar la humanización de los procesos trans-formadores (1219).

Respecto de la evangelización, Puebla reconoce que la Iglesia ha infravalorado a las mujeres y ha provocado "una escasa participación suya a nivel de las iniciativas pastorales" (839). Aun así, señala que la mujer debe contribuir eficazmente en la misión de la Iglesia, no como recurso supletorio de la jerarquía sino como sujeto de pleno derecho y como parte de la comunidad eclesial tanto a nivel de coordinación pastoral como en la toma de decisiones, en la planificación y coordinación de las tareas (845). No obstante, en lo que respecta a la plena participación de la mujer a nivel de toma de decisiones, el documento es claro, en cuanto ella está lejos de poder aspirar a los ministerios ordenados.[29] A lo sumo, propone, "la posibilidad de confiar a las mujeres ministerios no orde-nados" (845).

El aporte de Puebla sobre la plena dignidad de la mujer en su derecho inalienable como persona humana a ser co-creadora con Dios (841) deslegitima toda subordinación, atropello u opresión de la mujer respecto del hombre.

Finalmente, cabe destacar que la denuncia fundamental de Puebla, sobre el escándalo que constituye la situación de injusticia frente al ser cristiano de la mayoría del pueblo latinoamericano (28, 437), se puede aplicar legí-timamente a las mujeres.

---

29. Conviene recordar con honestidad que el tema del ministerio ordenado para la mujer constituye la *piedra de* escándalo en la Iglesia Católico-romana aunque no se encuentren bases bíblicas, exegé-ticas ni teológicas que justifiquen la exclusión de las mujeres del sacerdocio.

3. LA MUJER EN EL DOCUMENTO DE APARECIDA

En la primera parte, al describir la realidad, el documento de Aparecida señala la situación sociocultural, económica y sociopolítica que vivimos. También se refiere a la biodiversidad, a la ecología, a la Amazonía y a la Antártica, explicita la realidad de los pueblos indígenas y afroamericanos en la Iglesia y termina con la situación de nuestra Iglesia en esta hora histórica de desafíos.

Podemos decir que aun cuando las alusiones a las mujeres son pocas, en todos estos aspectos ellas están involucradas porque la globalización, la cultura del consu-mo, del pragmatismo, del relativismo y del subjetivismo afecta a hombres y mujeres.

De las pocas referencias explícitas a la realidad de la mujer podemos destacar las siguientes[30]:

> En primer lugar, la dignidad de la mujer se ve afectada, ya que "desde niñas y adolescentes, son sometidas a múltiples formas de violencia dentro y fuera de la casa: tráfico, vio-lación, servidumbre y acoso sexual; desigualdades en la esfera del trabajo, de la política y de la economía; explo-tación publicitaria por parte de muchos medios de comu-nicación social, que las tratan como objeto de lucro" (48).

En segundo lugar, al contemplar los rostros de los que sufren, especialmente por la situación económica, se afirma que las mujeres son excluidas en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica (65), son maltratadas, víctimas de la exclusión y del tráfico para la explotación sexual (402) y forman parte de los sectores de la población tradicio-nalmente marginados (406b). El documento no detalla más la situación de la mujer, pero estos mismos numerales que describen otros rostros de la pobreza pueden leerse desde la mujer y nos permiten ver que en razón de su

30. Como Aparecida se ubica en continuidad con las conferencias anteriores, podríamos retomar aquí lo que describen Puebla y Santo Domingo respecto de la situación de las mujeres (Puebla 834-849 y Santo Domingo 104-110).

sexo, la exclusión se hace más fuerte en aspectos como la falta de acceso a la educación y su baja calidad, el desem-pleo, el desplazamiento forzado, las prisiones, o el VHS-SIDA, por señalar algunos.

De igual manera, en razón de la raza o etnia, las mujeres indígenas y afroamericanas sufren más las consecuencias provenientes de la exclusión, el racismo y la poca valoración de sus tradiciones culturales y religiosas. Más adelante el documento insiste en que esta realidad de la mujer es un clamor, tantas veces silenciado, que urge escuchar (454). Es bueno recordar también que Benedicto XVI, en su discurso inaugural, al referirse a las familias, denuncia el machismo que sigue atacando a la sociedad y que afecta directamente a la mujer.

En el número 453 se lamenta porque

> …innumerables mujeres de toda condición no sean valoradas en su dignidad, quedan con frecuencia solas y abandonadas, no se les reconozca suficientemente su abnegado sacrificio e incluso heroica generosidad en el cuidado y educación de los hijos, ni en la transmisión de la fe en la familia. Tampoco se valora ni promueve adecua-damente su indispensable y peculiar participación en la construcción de una vida social más humana y en la edificación de la Iglesia. A la vez, su urgente dignificación y participación pretende ser distorsionada por corrientes ideológicas, marcadas por la impronta cultural de las sociedades del consumo y el espectáculo, que son capaces de someter a las mujeres a nuevas esclavitudes. Es necesario en América Latina y El Caribe superar una men-talidad machista que ignora la novedad del cristianismo, donde se reconoce y proclama la igual dignidad y respon-sabilidad de la mujer respecto al hombre.

Entre los aspectos positivos, el documento destaca el protagonismo que van adquiriendo sectores que han sido desplazados, entre ellos, las mujeres (128). Además, reconoce que ese protagonismo es capaz de generar cambios importantes en la sociedad (75); destaca que las mujeres y varones negros son sujetos constructores de su historia y

están posibilitando una nueva realidad basada en las rela-ciones interculturales que excluyen toda jerarquía de poder de unos sobre otros (97).

El numeral 49 merece una especial reflexión:

> Los cambios culturales han modificado los roles tradicionales de varones y mujeres, quienes buscan desarrollar nuevas actitudes y estilos de sus respectivas identidades, potenciando todas sus dimensiones humanas en la convivencia cotidiana, en la familia y en la sociedad, a veces por vías equivocadas.

Al buscar entender este texto, podemos inferir la cons-tatación de una realidad actual. Los roles tradicionales atribuidos a las mujeres y a los varones han cambiado "potenciando todas las dimensiones humanas" de los varones y las mujeres, como dice el numeral. El varón es más que razón. Es también afecto, intuición, ternura, por señalar algunos aspectos. La mujer, por su parte, no es sólo corazón y maternidad. Es también inteligencia, racionalidad y capa-cidad de acceder a los lugares reservados antes exclusi-vamente a los varones.

Pero el párrafo advierte un peligro: "por vías equivocadas". En este aspecto hay que tener una actitud muy abierta para saber "discernir" lo que realmente contribuye a la mayor humanización de los dos sexos, pero con la su-ficiente libertad y amplitud de mente para no poner freno a lo que es una cuestión de igualdad ética y evangélica por mucho que suponga un cambio radical en la sociedad tal y como la hemos vivido durante siglos.

Además, el documento habla de la "ideología de género" (40): la entiende cómo la supresión de las identidades se-xuales. No podemos olvidar que existe toda una corriente dentro de la Iglesia que sólo entiende el "género" desde este significado y que lo combate enérgicamente. Sin embargo, en el mundo académico de las ciencias sociales y humanas "género" es una categoría de análisis que ha ayudado a develar los condicionamientos culturales que han oprimido a los sexos y a propiciar nuevas relaciones

genéricas más justas y equitativas entre ellos. En el plena-rio de Aparecida se votó por borrar esa expresión "ideología de género", pero no alcanzó a pasar, aunque por una diferencia pequeña. Esto muestra que hay intentos por cam-biar las mentalidades, pero que van consiguiéndose muy lentamente.

Otro aspecto importante de invocar aquí es el de la realidad de la mujer en el contexto laical. En nuestra Iglesia las exclusiones vividas por las mujeres no sólo corresponden a su ser mujer sino también a su condición laical. No podemos olvidar que tradicionalmente "los laicos y laicas" han sido considerados miembros de segunda categoría, más receptores que protagonistas, acostumbrados a escuchar y sin saber hablar, obligados a obedecer sin poder opinar; constituyen la mayoría de la Iglesia y, sin embargo, no ejercen protagonismo ni responsabilidad eclesial.

En este sentido, la Conferencia de Aparecida puede ser punto de partida de un "real" despertar laical. Subra-yamos "real" porque la toma de conciencia del laicado viene desde hace bastantes décadas; sólo que no acaba de des-plegarse con todas sus consecuencias. Este despertar puede brotar de la centralidad de la experiencia cristiana que recoge la Conferencia de Aparecida: por el bautismo, todos y todas llamados a ser discípulos misioneros. De esto nos ocuparemos a continuación.

Pero junto a esto hemos de seguir trabajando por la dignidad de la mujer, su promoción y su inclusión plena en la sociedad y en la Iglesia. El mismo mensaje final de los obispos reunidos en Aparecida marca este camino:

- Promover un laicado maduro, corresponsable con la misión de anunciar y hacer visible el Reino de Dios.
- Impulsar la participación activa de la mujer en la sociedad y en la Iglesia.

Y el documento otorga carácter "urgente" a que las mujeres "puedan participar plenamente en la vida eclesial, familiar, cultural, social y económica, creando espacios y estructuras que favorezcan una mayor inclusión" (454).

Concretamente pide a los pastores *"atenderlas, valorar-las y respetarlas"* (455) y, en el ámbito laical que también compete a las mujeres, les pide tomar conciencia de que los laicos y laicas sean "parte activa y creativa en la elabo-ración y ejecución de proyectos pastorales a favor de la comunidad".

> Esto exige, de parte de los pastores, una mayor apertura de mentalidad para que entiendan y acojan el "ser" y el "hacer" del laico/a en la Iglesia, quien por su bautismo y su confirmación, es discípulo y misionero de Jesucristo. En otras palabras, es necesario que el laico/a sea tenido muy en cuenta con un espíritu de comunión y partici-pación (213).

El documento también recomienda que no se deje de valorar la maternidad pero que

> …no se oponga a su desarrollo profesional y al ejercicio de todas sus dimensiones, lo cual permite ser fieles al plan originario de Dios que da a la pareja humana, de forma conjunta, la misión de mejorar la tierra. La mujer es in-sustituible en el hogar, la educación de los hijos y la transmisión de la fe. Pero esto no excluye la necesidad de su participación activa en la construcción de la sociedad. Para ello se requiere propiciar una formación integral de manera que las mujeres puedan cumplir su misión en la familia y en la sociedad. (456)

En el número 458 propone cuatro acciones pastorales, a saber:

> a) Impulsar la organización de la pastoral de manera que ayude a descubrir y desarrollar en cada mujer y en ámbitos eclesiales y sociales el "genio femenino" y promueva el más amplio protagonismo de las mujeres.
>
> b) Garantizar la efectiva presencia de la mujer en los ministerios que en la Iglesia son confiados a los laicos, así como también en las instancias de planificación y decisión pastorales, valorando su aporte.

c) Acompañar a asociaciones femeninas que luchan por superar situaciones difíciles, de vulnerabilidad o de exclusión.

d) Promover el diálogo con autoridades para la elaboración de programas, leyes y políticas públicas que permitan armonizar la vida laboral de la mujer con sus deberes de madre de familia.

Finalmente, el numeral 6 del capítulo 9, dedicado al varón, titulado "La responsabilidad del varón y del padre de familia" (459-463), hace énfasis en la necesidad de que aquél tome conciencia de su ausencia en la paternidad y en la responsabilidad eclesial. Propone entonces una pasto-ral familiar que involucre efectivamente a los varones.

4. UNA REFLEXIÓN FINAL

El panorama trazado a partir de estos documentos nos permite concluir que aun cuando en algunos momentos la Iglesia ha mantenido una visión de la mujer en situación de inferioridad frente al varón, también ha reconocido y defendido su dignidad. Hoy en día tiene una conciencia más clara de su responsabilidad frente a este hecho y en sus últimos documentos es mucho más claro el imperativo a una mayor participación.

Cabe anotar, sin embargo, que el papel que correspon-de a la mujer en la Iglesia no vendrá en primera instancia de las autoridades eclesiales. Ante todo, es la propia mujer quien debe ser protagonista de un cambio de mentalidad sobre ella misma y sentirse "sujeto"de la comunidad eclesial. La mujer ha de valorarse profundamente, confiar en las otras mujeres, aceptar la palabra dicha por ellas y colaborar en las decisiones que algunas tomen.[31] Es la

31. Todavía es muy difícil vivir la igualdad plena cuando, por ejemplo, se reparte la comunión: la fila de los sacerdotes siempre es más concurrida. Así mismo, al buscar un director espiritual, o un orientador de ejercicios espirituales, las mismas mujeres prefieren a los sacerdotes o en último caso, a los varones. Es normal, en cuanto

mujer quien ha de sentirse responsable de la misión confia-da por Jesús a todos: hombres y mujeres.

Pero todo esto será imposible, entre otras cosas, sin una formación teológica que la capacite para decir una palabra autorizada. No se niega todo el servicio que desde multitud de ámbitos prestan las mujeres. Pero ésta sólo podrá prestar un servicio verdaderamente cualificado y participar activamente en las esferas de decisión eclesial si su palabra está a la altura de la de los varones. La mujer confinada históricamente a recibir una teología hecha por hombres y una formación espiritual desde la visión masculina, hoy está llamada a expresar su palabra.

A nivel pastoral y litúrgico, toda la comunidad eclesial está llamada a buscar caminos de renovación y partici-pación laical. En este sentido, la mujer tiene una doble responsabilidad: como laica y como mujer. Es importante revisar el lenguaje excesivamente masculinizante cuando curiosamente la mayoría de los fieles son mujeres.

Estos desafíos no son tan sólo una respuesta al movi-miento de promoción de la mujer en todos los ámbitos. En el ámbito eclesial se constituyen en una exigencia perma-nente. Mantener esquemas asimétricos generadores de injusticias sociales contra las mujeres constituye un es-cándalo y una contradicción con el imperativo evangélico. Esa situación merece una conversión definitiva.

---

ellos están más preparados y la mujer en muchas ocasiones aún no lo está. Sin embargo, algunas veces no responde a la mayor preparación sino a la educación sexista y clerical de la que somos deudoras las mujeres.

APÉNDICE

Nos hemos detenido en los capítulos precedentes en dos enfoques teológicos que consideramos de gran relevancia actual: la teología de la liberación y la teología feminista. Los que aquí registramos no tienen menos impor-tancia. Sin embargo, se presentan a modo de apéndice con el ánimo de introducirlos en la reflexión teológica actual, pero conscientes de la urgencia de preparar otra publicación que pueda reflexionar metodológicamente sobre ellos. Por ello, la presentación de estos enfoques teológicos será sin-tética y finalizará con un cuadro-síntesis que nos permita ver el punto de partida, la metodología, la finalidad y las principales realizaciones de cada uno.

I. LA TEOLOGÍA NEGRA Y LA AMERINDIA

Este enfoque parte del dato práctico y teórico del racismo, responsable de la discriminación de algunos grupos humanos. Da como resultado la teología negra elaborada en África y América, y la teología amerindia elaborada en América.

En África surge la teología de la inculturación o la teología cristiana africana, desde mediados de la década de los 60 sobre todo, en Zaire. Busca interpretar el mensaje cristiano en conceptos africanos bantús. En África del Sur, la conciencia negra hace surgir la teología negra en el escenario del *apartheid*. En Estados Unidos, la teología negra surge a partir del movimiento de la negritud y sólo

en un segundo momento adopta la perspectiva de liberación social. Su máximo exponente es James Cone. En Brasil, la teología negra nace al interior de la teología de la liberación. La teología negra como teología liberadora parte de la experiencia concreta de opresión-liberación del pueblo negro: su deportación de África, su reducción a la escla-vitud, sus intentos de liberación y creación de espacios alternativos (quilombos en el Brasil), sus prácticas de resistencia, así como el racismo efectivo que crea y ali-menta mecanismos discriminatorios y luchas por las con-quistas sociales de los negros y el reconocimiento de su identidad.

La lucha de los negros incluye elementos políticos, económicos, culturales, sociales y religiosos. Cuando toda esta realidad del pueblo negro es asumida por la fe, surge la pregunta central: ¿Cómo recrear un cristianismo negro que supere los estereotipos del cristianismo blanco, engen-drado en el contexto cultural centro-europeo de matriz colonialista?

En cuanto postura crítico-deconstructiva, la teología negra cuestiona el etnocentrismo que contaminó al cris-tianismo occidental. Sólo la etnia blanca se erige como la correcta. Todas las otras pasan a ser consideradas como inferiores o equivocadas.

La teología negra nacida en las iglesias evangélicas norteamericanas pone de relieve la fuerza desideologizadora de la Palabra de Dios. Ella lleva a no aceptar la imagen de un Jesús que propone la sumisión a los esclavos para ser mejores cristianos. Por el contrario, en la Escritura los negros encuentran la fuerza para no aceptar ninguna sumisión.

La teología negra de matriz católica acentúa otros elementos. Muestra como el etnocentrismo blanco privilegió lo intelectual-doctrinal en detrimento del sentimiento reli-gioso, la expresión festiva, la valoración de las manifes-taciones culturales de los pueblos negros. Más aún, prohibió durante mucho tiempo el acceso de los negros a la jerarquía eclesiástica.

En cuanto postura creativo-constructiva, la teología negra propone elementos para curar la *anemia blanca* que azota al cristianismo católico. La liturgia es interpretada y vivida con el paradigma de la fiesta y el encuentro explosivo con lo divino. La comunidad cristiana se comprende no a partir de las estructuras eclesiásticas sino de la experiencia de la familia-clan. Se enriquece la experiencia religiosa con su aspecto cósmico de comunión con la naturaleza. Se redescubre la alegría cristiana. La teología es entendida más como narración de la experiencia de Dios que como ciencia descriptiva.

Todas estas propuestas no están libres de críticas y temores. Se teme un sincretismo religioso. ¿Hasta dónde aceptar algunos valores y rechazar otros? ¿Cómo integrar la fe en nuestro señor Jesucristo con el culto a los *orixás* o el culto a los muertos? Al mismo tiempo, se corre el peligro de olvidar los elementos cuestionables de la experiencia de vida africana, como la estructura patriarcal y la rivalidad tribal.

La teología amerindia también surge de este enfoque étnico. Parte de la experiencia del pueblo indio, avasallado en su cultura y obligado a abrazar una fe que no significaba nada para él. Rescata la experiencia indígena de la di-mensión sacral de la naturaleza, la unidad de toda la persona, su capacidad de descubrir la presencia divina en toda la realidad. La teología india pretende apoyar la lucha de los pueblos indígenas por su descolonización ideológica, por la conquista de la palabra política y por la participación en el discurso eclesial. También busca fortalecer su iden-tidad y defender su causa.

Sin duda, estas dos teologías forman parte de la teología de las culturas. Pero a ésta le damos un tratamiento aparte, por su significación.

II. La teología holística

La cultura moderna proclamó la sumisión de la naturaleza al ser humano. La filosofía moderna sigue el mismo

camino, fundamentando la centralidad de la persona, con la autonomía de la razón científica, filosófica y subjetiva. El antropocentrismo se muestra en las últimas décadas con la tendencia irreversible de consolidarse en todas las culturas. La teología también acoge el viraje al antropocentrismo al adoptar la matriz de la subjetividad-existencia y la historia-praxis. Sin embargo, la polución creciente del planeta, la crisis de la ciencia, la caída del socialismo, la creciente conciencia del desarraigo del ser humano en relación con el cosmos, entre otros factores, originaron el movimiento ecológico que tiene hoy ciudadanía universal.

En su acepción primera, el término ecología se refiere al estudio de las relaciones entre los seres vivos y el medio ambiente, y sus recíprocas influencias. Hoy en día ese término expresa mucho más. Se refiere a la toma de conciencia ética sobre el respeto que los seres vivos le deben a la naturaleza para mantener el equilibrio del ecosistema y hacer posible un desarrollo sostenible.

Esta toma de conciencia se ve reflejada en muchos aspectos de la vida cotidiana. Se valora lo natural, se realizan campañas para reciclar, para cuidar la naturaleza, para favorecer la comunión con ella, etc. En definitiva, se apunta a una mirada holística donde el centro no sea el ser humano sino el equilibrio entre todos los seres y el cosmos en que viven.

La mentalidad ecológica tiene algunas limitaciones. Al rebelarse contra el racionalismo, puede caer en posturas irracionales. Actualmente, en aras de combatir el orgullo antropocéntrico, proliferan las creencias en los condi-cionamientos cósmicos sobre el destino individual, desde los astros, que pasa por historias de duendes hasta ángeles cabalísticos. Frente a la grandeza y misterio del cosmos, sólo resta al ser humano resignarse con sabiduría y conocer algo de sus secretos. De ahí surge el interés por los mapas astrales, la quiromancia, los horóscopos, etc.

III. La teología de las religiones

La teología de las religiones se comienza a considerar una disciplina teológica debido al auge de otras religiones y su establecimiento al lado del cristianismo. Este enfoque teológico pretende responder a la difícil pregunta sobre el valor revelador y salvífico de las religiones no-cristianas, hasta qué punto y en qué intensidad ellas manifiestan la presencia del Dios vivo y verdadero y en qué medida ofrecen los medios para acoger la gracia divina, que libera y conduce a la comunión plena con Dios.

La respuesta equilibrada se sitúa entre las posturas extremas: exclusivistas y pluralistas-relativistas. En el primer caso, se considera al cristianismo la única religión verdadera. Las otras apenas manifiestan mentiras y errores, sirven a la idolatría. En el segundo caso, se acepta que to-das las religiones son igualmente verdaderas, portadoras de gracia. El cristianismo sería apenas manifestación privilegiada del fenómeno religioso y de la revelación del único Dios, destinada sobre todo a Occidente. Las religiones serían así caminos paralelos que se encontrarían al final de la historia. En esta postura, la teología de las religiones acaba siendo una abstracción simplista.

La posición inclusiva intenta esquivar los dos extremos. Sostiene que todas las religiones participan, en diferentes grados, de la verdad de la única religión. El Evangelio es el criterio decisivo del juicio al cual está sometida hasta la religión cristiana. K. Rahner se sitúa en esta postura: afir-ma que las grandes religiones son preparación para el cristianismo y se constituyen en verdaderas mediaciones hasta que el cristianismo se encarne verdaderamente como mensaje salvador en cada cultura.

Hans Küng utiliza el criterio humanista supra-religioso:

> Una religión es buena y verdadera en la medida en que sirve a toda la humanidad, en la medida en que, en sus doctrinas de fe y costumbres, en sus ritos e instituciones, fomenta la identidad, la sensibilidad y los valores huma-

> nos, permitiendo así al hombre alcanzar una existencia rica y plena. (Küng, 1989: 194)

Aunque esta postura encierra un sentido ético-práctico válido, no aborda la cuestión propiamente teológica de una teología de las religiones. Se limita a responder al nivel antropológico.

El enfoque macro-ecuménico atraviesa los grandes tratados de la teología académica al rescatar los valores implícitos y explícitos de las religiones que ayudan al cristianismo a recuperar y enriquecer algunas de sus verdades. Así, la teología fundamental afronta la cuestión de la pre-tensión del cristianismo frente a las otras religiones; la dogmática incluye en sus cursos la visión de las grandes religiones sobre la imagen de Dios, la muerte, el concepto de salvación, gracia, pecado, la función de la comunidad religiosa particular, etc. Además, interpreta desde nuevos parámetros la *universalidad de la salvación en Cristo*.

La moral amplía su abanico de interlocutores al consi-derar la posición ética de otras religiones en la confron-tación con el cristianismo. En definitiva, se reelaboran los datos que ayudan a los cristianos a comprender su fe en una sociedad plurirreligiosa y a establecer diálogo macro-ecuménico vivo, eficaz y enriquecedor. La teología de las religiones, en cuanto enfoque macro-ecuménico, no sólo afecta, por tanto, a los contenidos de la fe sino también al modo de articularlos.[1]

IV. La teología inculturada

Los enfoques señalados antes, sin perder sus especifi-cidades, convergen en el tema de la cultura y la incul-turación.

La cultura envuelve la globalidad de la vida de cada grupo humano en tres niveles diferentes: el imaginario,

1. Cfr. Jacques Dupuis. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (1997).

que comprende sueños, mitos, esperanzas; el simbólico se refiere a la representación material, social o cognitiva; y el nivel real alude a la producción y utilización de objetos materiales. Tanto los tres subsistemas culturales (lo ma-terial, lo social y lo interpretativo), como los tres registros (imaginario, simbólico, real) interactuán constantemente. La cultura se define "como el conjunto de sentidos y signi-ficaciones que informan la vida de un pueblo" (Lonergan, 1988: 9).

La inculturación, por su parte, comprende "el proceso de evangelización por el cual la vida y el mensaje cristiano son asimilados por una cultura, de modo que no solamente ellos se expresen con los elementos propios de la cultura en cuestión, sino que se constituyan en un principio de inspiración, al mismo tiempo, norma y fuerza de unifi-cación, que transforma y recrea esa cultura" (Azevedo, 1991: 56 ss.).

En otras palabras, la inculturación se da en doble vía. Por una parte, los evangelizadores y su mensaje pasan por la *kenosis* y purificación, acogiendo, valorando y asumiendo elementos de una cultura; y por otra, el mensaje cristiano ilumina y transforma la cultura.

El cristianismo católico centro-europeo, con sus formu-laciones teológicas correspondientes, acumuló patrimonio inmenso de datos, admirable en contenido y sistema-tización. Constituye gran parte de lo que hoy se reconoce como *tradición*, memoria colectiva-selectiva de la Iglesia. Contribuye innegablemente para la creación de cualquier otra teología legítimamente cristiana, en cualquier lugar de la Tierra. Como ya enfrentó muchas situaciones a lo largo de su historia, acumuló sabiduría.

La teología europea tiene otra contribución para ofrecer: elabora su reflexión con el sustrato de la cultura occidental, hasta hoy hegemónica en gran parte del planeta, y con inmensa capacidad de penetración y fascinación. No se supera la teología europea sin pasar por ella y aprender lo mucho que tiene para ofrecer. Eso no significa que sea la teología por definición. Como toda reflexión sobre la fe,

contextualizada culturalmente, la llamada *teología occidental* no está obligada a responder a todos los desafíos y preguntas centrales suscitadas por otras culturas. No puede tener esa pretensión.

Los enfoques pluriculturales atentos a esta situación incentivan la elaboración de teologías para contextos en los que determinados elementos culturales, aunque con una gama enorme de variaciones, muestran cierta configuración distintiva. Se puede así ensayar una teología amerindia, por ejemplo, que abarque distintos pueblos y naciones indígenas. Sin embargo, tomar en serio este enfo-que teológico representa un gran esfuerzo. Supone estar atento a las grandes preguntas que surgen en cada matriz cultural y buscar las respuestas más adecuadas.

Conclusión

Las teologías aquí presentadas han continuado su desarrollo y hoy podemos encontrar muchos y más ricos desdoblamientos. La tarea, por tanto, continúa. Aquí sólo hemos pretendido introducir en el tema. El cuadro-resumen que se ofrece a continuación pretende ser una síntesis de lo hasta aquí expuesto:

	TEOLOGÍA FEMINISTA	TEOLOGÍA AFRO-AMERICANA	TEOLOGÍA AMERINDIA	TEOLOGÍA HOLISTICA	TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES	TEOLOGÍA INCULTURADA
PUNTO DE PARTIDA	Lugar de la mujer en la actualidad. Importancia de los movimientos femeninos de liberación.	Racismo: -En África del Sur: *Apartheid*. En EEUU: Movimiento de la negritud -En Brasil: surge dentro de la teología de la liberación como experiencia concreta de opresión-liberación del pueblo negro deportado del Africa, reducido a la esclavitud; creación de espacios alternativos, resistencia, luchas sociales.	- Experiencia indígena de avasallamiento de su cultura y pueblos obligados a abrazar una fe que no significaba nada para ellos.	Toma de conciencia ética sobre el respeto que los seres vivos le deben a la naturaleza, para mantener el equilibrio del ecosistema y hacer posible un desarrollo sostenible.	El auge de otras religiones y su establecimiento al lado del cristianismo.	El descubrimiento de las culturas y la llamada a que el cristianismo se encarne en cada cultura particular.
METODOLOGIA	- Denuncia del sexismo, de la visión androcéntrica y de la discriminación de la mujer. -Análisis crítico. - Exploración constructiva.	-Cuestionamiento del etnocentrismo que contaminó el cristianismo occidental. -Propuesta de elementos para curar la *anemia*	-Cuestionamiento de la imposición de la experiencia cristiana. - Valoración de la experiencia religiosa indígena.	- Denuncia de los textos bíblicos que fundamentan un dominio sobre la naturaleza. - Viraje del antropocentrismo hacia una mira-	Atraviesa los grandes tratados de la teología para rescatar los valores implícitos y explícitos de las religiones que ayudan al cristianismo a	- Denuncia del cristianismo católico-europeo formulado en la cultura occidental que ha sido impuesto en el proceso de evangelización.

	TEOLOGÍA FEMINISTA	TEOLOGÍA AFRO-AMERICANA	TEOLOGÍA AMERINDIA	TEOLOGÍA HOLISTICA	TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES	TEOLOGÍA INCULTURADA
	-Transformación conceptual	*blanca* que azota el cristianismo católico.	- Valoración de la experiencia religiosa indígena.	da holística donde el centro no sea el ser humano sino el equilibrio entre todos los seres y el cosmos en que viven.	recuperar y enriquecer algunas de sus verdades.	- Atención a las grandes preguntas que surgen de cada matriz cultural y búsqueda de respuesta a las mismas.
FINALIDAD	- Transformar la sociedad. - Redefinir la antropología cuestionando el patriarcado, y proponiendo la equivalencia o modelo de complementariedad.	- Desideologizar la Palabra de Dios de toda actitud de sumisión de los negros. - Curar la *anemia blanca* que impide al cristianismo católico valorar aspectos de otras culturas: lo festivo, el sentimiento, la cultura de los pueblos.	- Rescatar la experiencia indígena de la dimensión sacral de la naturaleza, la unidad de toda la persona, su capacidad de descubrir la presencia divina en toda la realidad. - Apoyar la lucha indígena por su descolonización ideológica, por la conquista de la palabra política y por su participación en el discurso eclesial.	- Valorar lo natural. - Cuidar la naturaleza. - Mantener el equilibrio del ecosistema.	Responder a la pregunta sobre el valor revelador y salvífico de las religiones no-cristianas, hasta qué punto y en qué intensidad ellas manifiestan la presencia del Dios vivo y verdadero y en qué medida ofrecen los medios para acoger la gracia divina, que libera y conduce a la plena comunión con Dios.	Elaborar teologías contextualizadas.

	TEOLOGÍA FEMINISTA	TEOLOGÍA AFRO-AMERICANA	TEOLOGÍA AMERINDIA	TEOLOGÍA HOLISTICA	TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES	TEOLOGÍA INCULTURADA
REALIZACIONES	-Relectura de la S.E. y la tradición. - Rescate de figuras femeninas y de lo femenino silenciado. - Rescate de la imagen femenina de Dios - Incorporación de la perspectiva de la mujer en el quehacer teológico.	- En Africa: interpretación del mensaje cristiano en conceptos africanos bantús. - Interpretación y vivencia de la liturgia desde el paradigma de la fiesta y el encuentro explosivo con lo divino. - Posibilidad de aprendizaje de la comunidad cristiana de la experiencia de la familia-clan. - Valorización de la experiencia religiosa en su aspecto cósmico de comunión con la naturaleza.	- Rescate y valoración de la experiencia religiosa indígena. - Respeto de esa experiencia.	- Campañas para reciclar. - Valoración de lo natural.	-Exclusivistas: el cristianismo es la única religión verdadera. - Pluralistas-relativistas: todas las religiones son caminos para el encuentro con el verdadero Dios. - Inclusivistas: todas las religiones participan en diferentes grados de la verdad de la única religión. Las grandes religiones son preparaciones para el cristianismo y se constituyen en verdaderas mediaciones hasta que el cristianismo se encarne en esas culturas (Rahner).	- Conciencia de la necesidad de la inculturación. -Reconocimiento de la doble vía de la inculturación: el mensaje cristiano acoge valores de cada cultura para encarnarse y al mismo tiempo el mensaje cristiano discierne sobre algunos elementos de esa cultura que no pueden vehicular la Buena Noticia de liberación.

ANEXO[1]

PRIMER EJERCICIO: LA EXPERIENCIA SENSIBLE

1. Experimenta con atención una actividad por cada uno de los sentidos: ver, oír, oler, gustar y tocar. Céntrate en las sensaciones sin dar paso a pensar y raciocinar.
2. Narra brevemente lo que hiciste y lo que sentiste durante los ejercicios anteriores.

SEGUNDO EJERCICIO: LA EXPERIENCIA INTELECTUAL

1. ¿Cuál es el punto de la Tierra del que parte un cazador, si después de caminar 20 kilómetros hacia el sur, 20 kilómetros hacia el oriente y 20 kilómetros hacia el norte, llega al mismo punto de partida?
2. En una cena le preguntan a la festejada la fecha de su cumpleaños. Ella responde: antes-de-ayer yo tenía 19 años, y el próximo año, en esta fecha, tendré 22. ¿Qué día se celebró la cena y cuándo es el cumpleaños de la festejada?
3. ¿Cómo se hace para descubrir con sólo dos pesadas en una balanza de dos platillos un diamante falso más ligero que se encuentra entre otros ocho verdaderos aparentemente iguales a él?
4.

---

1. Tomado de Armando Bravo, *Una introducción a Lonergan* (2000).

5. ¿Cuál es mi edad, si tengo el doble de la que tú tenías cuando yo tenía la que tú tienes, sabiendo que cuando tú tengas la que yo tengo, entre los dos sumaremos 63 años?
6. Si tienes un triángulo cualquiera, ¿cómo muestras –con sólo trazar una línea recta– que la suma de los ángulos internos es igual a 180°?
7. Qué se necesita para que sea verdadera la siguiente afirmación: "En esta mesa hay tres monedas de 500."

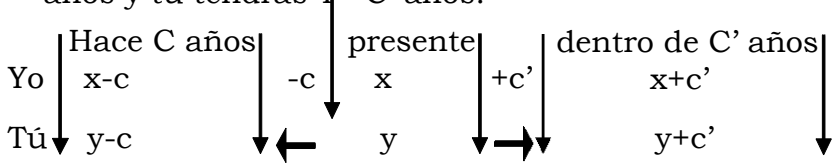
SOLUCIONES

1. Respuestas posibles: (a) En cualquier lugar. (b) No re-gresa al mismo lugar porque sólo se hacen tres despla-zamientos. (c) En cualquiera de los dos polos. Estas tres respuestas son erradas: (a) No tomó en cuenta los datos proporcionados. (b) Está considerando la Tierra como se presenta en los mapas con sólo dos dimensiones. (c) No se puede estar en cualquiera de los dos polos porque si el cazador va para el sur, no puede estar en el Polo Sur. La respuesta correcta es el Polo Norte. Desde él puede bajar sobre la esfera terráquea, y va hacia el sur. Al dirigirse al oriente, lo hace sobre un paralelo de la Tierra y desde el mismo regresa al norte al mismo lugar de donde partió.
2. El planteamiento es extraño porque se pasa de 19 a 22. Una respuesta que puede surgir espontánea es recurrir al año bisiesto. La respuesta está equivocada. La respuesta se puede explicar si ordenamos de esta manera los datos:

   30-12-2000: 19 años
   31-12-2000 cumpleaños: 20 años 1-01-2001: cena
   31-12-2001 cumpleaños: 21 años 31-12-2002 cumpleaños: 22 años

   La cena se celebró el 1 de enero y el cumpleaños de la festejada es el 31 de diciembre.

3. Separas los diamantes en tres grupos de tres diamantes cada uno: grupos A, B, y C. En la primera pesada tomas los grupos A y B, y al pesarlos tienes dos posibilidades: (a) Que los dos grupos pesen igual; (b) que un grupo pese menos que el otro. Si los dos grupos pesan igual, se descartan los seis diamantes y la tercera pesada se hace con el grupo C. Si un grupo pesa menos que otro, descartas los diamantes de ese grupo y del grupo C, y te quedas con los que pesan menos. Para la segunda pesada tomas dos diamantes y pones uno en cada platillo. Si pesan igual, los descartas, y el falso es el que no se pesó. Si uno pesa menos que el otro, ese es el falso.
4. Ante este acertijo vacío, las posturas son diversas: (a) Se equivocó. (b) Un acertijo menos. (c) ¿Qué pregunta habrá aquí dónde no hay pregunta?
5. Este es un problema que se resuelve desde el álgebra. Para hacerlo debes encontrar cuáles son las incóg-nitas, y a partir de los datos, formular tantas ecua-ciones de primer grado cuantas incógnitas haya. Si señalas tres apartados –uno para el presente, otro para el pasado y otro para el futuro– podrás señalar en el presente que yo tengo X años y tú tienes Y años. Ahora bien, entre el presente y el pasado y entre el presente y el futuro, debes dejar un espacio para el tiempo que ha transcurrido (digamos C años) y para el que tiene que transcurrir (digamos C' años). En el pasado tú y yo teníamos menos años; por eso tienes que restarnos los años que transcurrieron desde entonces, por lo que yo tenía X-C años, y tú tenías Y-C años. En el futuro tú y yo tendremos más años; por eso tienes que sumar los años que transcurrirán, por lo que yo tendré X+C' años y tú tendrás Y+ C' años.



Aquí tenemos cuatro incógnitas diferentes: x, y, c y c'. Como primer paso, podemos deshacernos de una de ellas preguntándonos que relación hay entre c y c'.

Para formular la primera ecuación, toma el dato de que tú tendrás la edad que yo tengo. Así, yo tengo (x), y como tú tendrás (y+c´), esas dos edades son iguales: (1) x = y + c'

Además, como yo tenía la que tú tienes, yo tenía (x-c), y como tú tienes (y) esas dos edades son iguales: (2) x-c = y

Resta la ecuación (2) de la ecuación (1) y tendrás: (x) – (x-c) = (y+c') – (y) Al resolver los paréntesis tendrás: x-x+c = y + c' – y simplificando se obtiene:

(3) c = c'

Por consiguiente, en adelante puedes poner c siempre que se trate de c o c'. Ya tienes sólo tres incógnitas: x, y, c.

Como siguiente paso haces otras dos ecuaciones con los datos que tengo (x) el doble de la que tú tenías (2(y-c)) y de que entre los dos (yo (x+c); tú (y+c) sumaremos 63 años:

x=2(y-c); por tanto, quitando el paréntesis multiplicando cada incógnita dentro de él, tienes:

(4) x = 2y-2c

(5) (x+c) + (y+c) = 63

En la ecuación (5) sustituyes la x por su valor señalado en la ecuación (4) y tienes:

((2y-2c)+c)+(y+c) = 63 y al quitar los paréntesis tienes: 2y-2c+c+y+c= 63

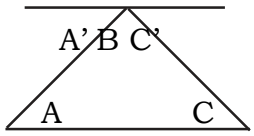
Simplificando términos: 3y = 63

Al dividir ambos miembros entre 3 tienes tu edad, o sea, (Respuesta 1) (y) igual a 63/3=21 años.

A continuación, igualas las ecuaciones (1) y (4) y+c=(x)=2y-2c intercambiando términos tienes: 2c+c= 2y-y. Por tanto 3c = y

Luego sustituyes el valor de y tomado de la Respuesta 1 por la que tienes:
3c = 21 y al dividir ambos términos entre 3 tienes: (Respuesta 2) c=7
Finalmente en la ecuación (1) sustituyes los valores ya encontrados de y y c, y tienes:
x=21+7. Por lo tanto, (Respuesta 3) yo tengo (x) 28 años.
Ulteriormente, hacemos la comprobación de nuestras respuestas, substituyendo los valores numéricos en las ecuaciones utilizadas. Así:
(1) x=y+c' substituyendo tenemos 28= 21+7
(4) x = 2y-2c, substituyendo tenemos 28= 2 por 21-2 por 7 = 42 – 14
(5) (x+c) + (y+c) = 63 substituyendo tenemos (28+7) + (21+7) = 63= 35+28

6. El teorema de este problema se muestra de la siguiente manera:



La suma de A', B y C es igual a 180°. Como A' es igual a A y C' es igual a C, por ser ángulos opuestos de una línea que atraviesa dos paralelas, substituimos A' y C' por sus equivalentes y quedan:
(2) A+B+C = 180°

7. Este problema es de otro tipo. Los anteriores han sido problemas en los que se debe "entender" el problema. En éste se necesita hacer verdadera la afirmación en lo concreto. No basta con poner una moneda en la mesa, o dos. Se necesita poner tres. Y no pueden ser de cualquier valor: tienen que ser de quinientos pesos. Sólo entonces se han cumplido todas las condiciones para que la afirmación sea verdadera.

Bibliografía

Alszeghy, Zoltan y Flick, Mauricio. *Como se hace la teología*. Madrid: Paulinas, 1976.

Amorós, Cecilia. "El punto de vista feminista como crítica." En Bernabé, C.*Cambio de paradigma, género y eclesio-logía.* Navarra: Verbo Divino, 1998.

Antoncich, Ricardo. *Los cristianos ante la injusticia: Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia*. Bogotá: Grupo Social, 1980.

Antoncich, Ricardo. "Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia." En Ellacuria, I., y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis*I, 145-168. Madrid: Trotta, 1990.

Antoncich, R., y Munarriz Sans, J.M. *Ensino social da Igreja. Trabalho, capitalismo, socialismo, reforma social, dis-cernimento, insurreição e a não violência*. Petrópolis: Vo-zes, 1986.

Aquino, María Pilar. *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina.* Bogotá: Indo-American Press, 1994.

Assmann, Hugo. "Economía y teología: algunas tareas urgentes." En *Cristianismo y Sociedad* 87, 29-36. México: 1986.

Assmann, Hugo. *Opresión-liberación: Desafío de los cristianos*. Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

Assmann, Hugo. "Por una sociedad donde quepan todos." En Duque, J. (ed.). *Por una sociedad donde quepan todos,* San José: DEI, 1996.

Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación: Ensayo teológico desde la América dependiente* (2a. ed.). Salamanca: Sígueme, 1976.

Assmann, Hugo, y Hinkelammert, Franz. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989.

Azevedo, M. *Entroncamentos e entrechoques. Vivendo a fé em um mundo plural*. São Paulo: Loyola, 1991.

Bautista, Esperanza. *La mujer en la Iglesia primitiva.* Navarra: Verbo Divino, 1993.

Bernabé, Carmen (dir.). *Cambio de paradigma, género y ecle-siología.* Navarra: Verbo Divino,1998.

Bingemer, María Clara. "...E a mulher rompeu o silêncio. A propósito do segundo encontro sobre a produção teo-lógica feminina nas igrejas cristãs." En *Perspectiva Teológica* 18, 371-381, 1986.

Bingemer, M. C. e Ivern, F.*Doutrina social da Igreja e teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1994.

Blondel, M. *L'action.* Paris: 1983.

Boff, Clodovis. "Pastoral de classe média na perspectiva da libertação." En *REB* 51, 5-28. 1991.

Boff, Clodovis. "Prefacio autocrítico." En *Teología de lo político* (2a. ed). Petrópolis: Vozes, 1993.

Boff, Clodovis. "Retrato de 15 años da teologia da libertação." En *REB* 46,263-271. 1986.

Boff, Clodovis. "Teologia da Libertação: o que é isso?" En *Teologia e missão* 37, 7ss. 1985.

Boff, Clodovis. *Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

Boff, Clodovis. *Teología de lo político: Sus mediaciones.* Sala-manca: Sígueme, 1980. Traducción de Alfonso Ortiz.

Boff, Clodovis. Teoría del método teológico. México: Dabar, 2001.

Boff, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.

Boff, Clodovis, y Boff, Leonardo. *Da libertação: O teológico das libertações históricas*. Petrópolis: Vozes, 1979.

Boff, Clodovis, y Pixley, Jorge. *Opção pelos pobres.* Petrópolis: Vozes, 1986.

Boff, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação.* Petrópolis: Vozes, 1986.

Boff, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade.* São Paulo: Vozes, 1988.

Boff, Leonardo. "Da libertação e ecologia: desdobramento de um mesmo paradigma." En Fabri Dos Anjos, M. *Teologia e novos paradigmas.* São Paulo: Loyola, 1997.

Boff, Leonardo. *Eclesiogênese. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja.* Vozes, Petrópolis, 1977.

Boff, Leonardo. *Igreja, carisma e poder. Ensaios de uma ecle-siologia militante.* Petrópolis: Vozes, 1981.

Boff, Leonardo. *Jesus Cristo libertador. Ensaio de Cristología crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972.

Boff, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do Vale de lágrimas à Terra prometida.* Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

Boff, Leonardo. "Qué es hacer teología desde América Latina." En *Encuentro Latinoamericano de Teología: Libe-ración y cautiverio,* 129-154. México: 1976.

Boff, Leonardo. *Teologia do cativerio e da libertação* (2a. ed.). Petrópolis: Vozes, 1980a.

Boff, L., y Boff, C. *Como hacer teología de la liberación*. Bogotá: Paulinas, 1986.

Bravo y Gallardo, Armando Javier. *Una introducción a Lonergan*. México: Universidad Iberoamericana, 2000.

Cardoso, Fernando Henrique, y Faletto, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de inter-pretaçao sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

Cardoso, F.H. "Perspectivas da social-democracia na Amé-rica Latina." En Dias David, Mauricio (org.,). *Social-democracia hoje: a alternativa social-democrata***,** 22-23. Rio de Janeiro: Fundação Teotônio Vilela, 1990.

Celam. II Conferencia General del Episcopado Latinoame-ricano. *A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio* (7a. ed.). Petrópolis: Vozes, 1980.

Celam. II Conferencia General del Episcopado Latinoame-ricano. *Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Bogotá: Celam, 1998.

Celam. III Conferencia General del Episcopado Latinoame-ricano. *Puebla. La evangelización en el presente y el futuro de América Latina* (9a. ed.). Caracas: Ed. Tripode, 1982.

Celam. IV Conferencia General del Episcopado Latinoame-ricano. *Santo Domingo. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana.* Bogotá: Conferencia Episcopal Colombiana, 1992.

C. de Andrade, P.F. "Novos paradigmas e teologia latinoame-ricana." En Fabri Dos Anjos, Márcio. *Teologia e novos paradigmas.* São Paulo: Loyola, 1996.

Comblin, José. "A missão do Espírito Santo." En *REB* 35, 287-325. 1975.

Comblin, José. *O Espírito Santo e a libertação.* Petrópolis: Vozes, 1987.

Comblin, José. *O tempo da Ação: Ensaio sobre o Espírito e a história.* Petrópolis: Vozes, 1982.

Comblin, José (org.). *Teologia da enxada: Uma experiência da Igreja no Nordeste.* Petrópolis: Vozes, 1977.

Comblin, José, y Codina, Víctor. *¿Qué es la teología de la liberación?* (3a. ed.). Santiago: Rehue, 1987.

Comité de Santa Fe. *Documento secreto de la política de Reagan para América Latina.* São Paulo: Vozes, 1981.

Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1984.

Congregación para la Docrina de la Fe. *Instrução sobre a liberdade Cristã e a libertação.* São Paulo: Loyola, 1986.

Da Costa, V.C. *A religião e o negro no Brasil.* São Paulo: Loyola, 1989.

De Beauvoir, Simona. *El segundo sexo.* Buenos Aires. Siglo XX, 1962.

De França, Miranda M. "A configuração do cristianismo numa cultura plural." En *Perspectiva Teológica* 26, 373-387. 1994.

De França, Miranda M. *Libertados para a práxis da justiça. A teologia da graça no atual contexto latino-americano.* São Paulo: Loyola, 1980.

De França, Miranda M. "O pluralismo religioso como desafio e chance." En *REB* 55, 323-337. 1995.

De França, Miranda M. "Ser cristão numa sociedade plura-lista." En *Perspectiva Teológica* 21, 333-349. 1989.

De Lima Vaz, H.C.L. *Escritos de filosofía, II: Ética e cultura.* São Paulo: Loyola, 1988.

De Oliveira Ribeiro, Cláudio."Um encontro de ecumenismo, solidariedade e esperança: 7º, Intereclesial das CEBs." En *REB* 49, 1989, 578-585.

Del Valle, Luis G. "Recuperación de experiencias: Una guía metodológica." En *Christus* 51, 87-88. 1985/1986, No. 591/592.

De Roux, Rodolfo E. "Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por el pobre." En *Theologica Xaveriana* 124, 381-414. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 1997.

Doran, Robert. *La teología y las dialécticas de la historia.* Mé-xico: Jus, 1993.

Dupuis, Jacques. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae, 1997.

Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina* (3a. ed.). Montevideo: Tierra Nueva, 1974.

Dussel, Enrique."Historia de la teología en América Latina." Texto presentado en la 9a. Asamblea de la Soler. Goia-nia: julio de 1991.

Estévez, Elisa, "Iglesia." En Navarro, Mercedes (ed.), 167-198. *Diez mujeres escriben teología.* Navarra: Verbo Divi-no, 1993.

Fiorenza, Elizabeth. "Quebrando o silêncio: a mulher se torna visible." En *Concilium* 202, 8-23. 1985.

Floristán, C. *Teología práctica:Teoría y praxis de la acción pas-toral.* Salamanca: Sígueme, 1991.

Frei, Betto. "A teologia da libertação ruiu com o muro de Berlim?" En *REB* 50, 922-929. 1990.

Freire, Paulo. *A educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

Freire, Paulo. *Pedagogia do oprimido***,** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

Furtado, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

Gadamer, H.G. *Verdad y método.* Salamanca: Sígueme, 1984.

García Rubio, A. "Prática da teologia en novos paradigmas. Adequação aos tempos atuais." En Varios autores. *Teologia aberta ao futuro.* São Paulo: Loyola, 1997.

García Rubio, A.*Teologia da Libertação: Política ou profetismo?* São Paulo: Loyola, 1977.

Gebara, Ivonne, y Bingemer, María Clara. *A mulher faz teo-logia.* Petrópolis: Vozes, 1987.

Gera, L. "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica." En *Stromata* No. 1-2, T. 30, 1974.

Gómez de Sousa, L.A. "Los condicionamientos sociopolíticos actuales de la teología en América Latina." En Varios autores. *Encuentro Latinoamericano de Teología: Li-beración y cautiverio,* México: s/ed., 1976.

Gutiérrez, Gustavo. *A força histórica dos pobres.* Petrópolis: Vozes, 1981.

Gutiérrez, Gustavo. *¿Dónde dormirán los pobres?* Lima: Ins-tituto Bartolomé de las Casas/Cep, 2002.

Gutiérrez, Gustavo. *El Dios de la vida.* Lima: Instituto Barto-lomé de las Casas, 1989.

Gutiérrez, Gustavo. "Praxis de liberación: Teología y anun-cio." En *Concilium*96, 366-376. 1974.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación.* Salamanca: Sígueme, 1972.

Gutiérrez, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

Gutiérrez, Gustavo. "Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio." En Varios autores. *El futuro de la reflexión teológica en América Latina.* Bogotá: Celam, 1996.

Habermas, Jurgen. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982.

Halkes, C. "Teología feminista: Balance provisional." En *Concilium* 154, 122-137. 1980.

Heiler, F. "The History of Religion as a Preparation for the Cooperation of Religions." En *The History of Religions,* 142-153. Editada por M. Eliade y J. Kitagawa. Chicago: Chicago University Press, 1959.

Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte.* Bogotá: Paulinas, 1983.

Hünermann, P., Scannone, J.C., y Eckholt, M. *América Latina y la doctrina social de la Iglesia.* Vols. I, II, III, IVA, IVB y V. Buenos Aires: Paulinas, 1992/1993.

Idígoras, José L. y otros. *Reflexión sobre la teología de la liberación: Perspectivas desde el Perú.* Iiquitos: CETA, 1986.

Idígoras, José L. "Reflexiones críticas sobre el método teológico propuesto por Gustavo Gutiérrez." En Gutiérrez, Gustavo, Idígoras, José L., y otros. *Reflexión sobre la teología de la liberación: Perspectivas desde el Perú,* 59-70. Iiquitos: CETA, 1986a.

Küng, H. *Teología para la postmodernidad.* Madrid: Alianza, 1989.

Lamb, Mattew L. "Dimensión social y política de la teología de Bernard Lonergan." En *The Desires of the Human Heart. An Introduction to the Theology of Bernard Lonergan,* 255-284. New York: Verno Gregson, Paulist Press, 1988.

Libanio João Batista. "Igreja que nasce da religião do povo." En Varios autores. *Religião e catolicismo do povo,* 119-175. São Paulo: Ave María, 1978.

Libanio João Batista. "Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos." En *Perspectiva Teológica* 24/63, 147-192. Mayo-agosto de 1992.

Libanio João Batista. *Teologia da libertação. Roteiro didáctico para um estudo.* São Paulo: Loyola, 1987.

Libanio, J.B. y Antoniazzi, A. *Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1994.

Libanio, J.B. y Murad, Afonso. *Introdução à teologia: Perfil, enfoques, tarefas.* São Paulo: Loyola, 1996.

Lonergan, Bernard. *Insight: Estudio sobre la comprensión hu-mana.* Salamanca: Sígueme, 1999.

Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.

Marzal, Manuel M. (org.). *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989.

Mesters, Carlos.*Flor sem defesa: Uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983.

Mesters, Carlos. *"O futuro do nosso passado."* En *REB* 35, 1975.

Milbank, John. *Teologia e teoria social. Para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.

Mo Sung, Jung. *Teologia & economia: Repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.

Neira, Germán. *Edificar la Iglesia hoy*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1994.

Oliveros, Roberto. "Historia de la teología de la liberación." En Ellacuría, I., y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I. Madrid: Trotta, 1990.

Oliveros, Roberto. "Teología de la liberación: su génesis, crecimiento y consolidación (1968-1988)." En Varios autores. *Teología y liberación: Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Tomo I., 89-107. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas/CEP, 1989.

Orígenes. "Cristo redentor." En: http://www.mercaba.org/ TESORO/427-19-3.htm

Ortega, Ofelia, Tamez, Elsa, y Aquino, María Pilar. *Mujer latinoamericana, Iglesia y teología: Mujeres para el diálogo*. México: 1981.

Pablo VI. *Motu propio Ministeria Quaedam.* 15 de agosto de 1972.

Palácio, Carlos. "Novos paradigmas aufim de una era teologica?" En Varios autores. *Teologia aberta ao futuro.* São Paulo: Loyola, 1997.

Pastor, Félix Alejandro. "El discurso del método en teología." En *Gregorianum* 76/1, 92-93. 1995.

Pastor, Félix Alejandro. "La Iglesia en América Latina y la teología de la liberación: Un balance teológico." En *Studia Missionalia* 45, 283-305. 1996.

Pérez Valera, José Eduardo. *Filosofía y método de Bernard Lonergan.* México: Jus, 1992.

Pío XII. *Discursos: Radiomensajes* II. Madrid:

1953. Pío XII. *Discursos: Radiomensajes* VII.

Roma: 1955.

Porcile, María Teresa. *La mujer espacio de salvación.* Monte-video: Ed. Trilce, 1993.

Ramos Regidor, J. "Libertação e alteridade. 25 anos de história da teologia da libertação." En *REB* LVII, No. 225, 118-138. Marzo de 1997.

Rebién, F. *Candomblé e Salvação.* São Paulo: Loyola, 1985.

Rodríguez, Saturnino. *Pasado y futuro de la teología de la liberación: De Medellín a Santo Domingo.* Navarra: Este-lla,Verbo Divino, 1992.

Ruiz, S. "Condicionamientos eclesiales de la reflexión teológica en América Latina." En Varios autores. *Encuen-tro Latinoamericano de Teología: Liberación y cautiverio.* México: s/ed., 1976.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *En memoria de ella.* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *Pero ella dijo.* Madrid: Ed. Trota, 1996. (Original en inglés: *But she said,* 1992).

San Agustín. "Textos." En: http://www.mercaba.org/TESORO/Agustin/vida_textos.htm#La%20búsqueda%20de%20Dios

Santo Tomás de Aquino. *Suma de teología.* Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Domi-nicanas en España. En: http://www.dominicos.org/ biblioteca/sumapaco/suma1.htm

Segundo, Juan Luis. "Condicionamientos actuales de la reflexión teológica." En Varios autores. *Encuentro Latinoamericano de Teología: Liberación y cautiverio.* México, s/ed., 1976.

Segundo, Juan Luis. "Entrevistas sobre a teologia da li-bertação." En *SEDOC 14*, 541-550. 1982.

Segundo, Juan Luis. "Les deux théologies de la libération en Amérique Latine." En *Études* 361, 149-161. 1984.

Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología.* Buenos Aires-México: 1975. (Original en portugués: *Libertação da teologia,* São Paulo: Loyola, 1978).

Segundo, Juan Luis. "Libertad y liberación." En Ellacuria, I., y Sobrino, J. *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, I,* Madrid: Trotta, 1990.

Segundo, Juan Luis. *O homen de hoje diante de Jesús de Nazaré. Tomo I: Fe e ideología.* São Paulo: Paulinas, 1985.

Segundo, Juan Luis. "Que aconteceu com a teologia da libertação em sua trajetória de mais de vinte anos?" En *Perspectiva Teológica,* 15, 385-400. 1983.

Segundo, Juan Luis. *Teología abierta. Tomo III: Reflexiones críticas.* Madrid: Cristiandad, 1984a.

Segundo, Juan Luis.*Teología de la liberación: Respuesta del cardenal Ratzinger.* Madrid: Cristiandad, 1985a. (Origi-nal: *Teologia da libertação: Uma advertencia à Agrega.* São Paulo: Paulinas, 1987).

Sobrino, Jon. "Como fazer teologia. Proposta metodologica a partir da realidade salvadoreña e latino-americana." En *Perspectiva Teológica* 21, 285-303. 1989.

Sobrino, Jon. *Cristología desde América Latina* (2a. ed. corre-gida y aumentada). México: CRT, 1977.

Sobrino, Jon. "Cristología sistemática. Jesucristo, el media-dor absoluto del Reino de Dios." En Ellacuria, I., y Sobrino, J. *Mysterium liberationis: Conceptos funda-mentales de la teología de la liberación, I,* 575-599. Madrid: Trotta, 1990.

Stein, Edith. *La femme et sa destinée*. París: 1956.

Sung, Jung Mo. *Teologia & economia. Repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.

Taborda, Francisco. "Métodos teológicos en América Latina." En *Perspectiva teológica* 49. septiembre-diciembre de 1987.

Taborda, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa: Para uma teologia latino-americana dos sacramentos.* Petrópolis: Vozes, 1987a.

Tamayo-Acosta, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*. Ma-drid: Trotta, 2003.

Tamayo-Acosta, Juan José. *Para comprender la teología de la liberación*. Navarra: Estella, Verbo Divino, 1991.

Tamayo-Acosta, Juan José. *Presente y futuro de la teología de la liberación.* São Paulo, Madrid: 1994.

Tamez, Elsa. *El rostro femenino de la teología.* San José: DEI, 1986.

Teixeira, Faustino. "Novos paradigmas resultantes do diálo-go inter-religioso." En Fabri Dos Anjos, M. (org.). *Teolo-gia e novos paradigmas,* 35-48. São Paulo: Loyola, 1996.

Teixeira, Faustino. *Teologia e libertação: novos desafios.* São Paulo: Paulinas, 1991.

Tepedino, Ana María. "A mulher: aquela que começa a des-conhecer seu lugar." En *Perspectiva Teológica* 17, 375-379. 1985.

Tepedino, Ana María y Brandão, Margarida. "Teología de la mujer en la teología de la liberación." En Ellacuria, I., y Sobrino, J. *Mysterium liberationis: Conceptos fun-damentales de la teología de la liberación, I,* 287-298. Madrid: Trotta, 1990.

Varcáncel, Amelia. *Sexo y filosofia.* Barcelona: Anthropos, 1994.

Vaticano II. *Documentos completos del Concilio Vaticano II.* Bilbao: Ed. Mensajero, 1984.

Vélez Caro, Olga Consuelo. *El método teológico: Bernard Lonergan y la teología de la liberación*. Colección Teología Hoy No. 31. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2001.

Vélez Caro, Olga Consuelo. "La mujer y los pronuncia-mientos eclesiales." En *Theologica Xaveriana* 143, 531-546. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facul-tad de Teología, 2002.

Vélez Caro, Olga Consuelo. *Mujer y teología.* Colección Apun-tes. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2001a.

Vélez Caro, Olga Consuelo. *Sentido académico y pertinencia de la formación teológica del universitario: Un aporte metodológico a partir de la obra de Bernard Lonergan*. Monografia para la obtención del título de Magíster, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: 1995 (sin publicar).

Vol Le Fort, Gertrude. *La mujer eterna*. Madrid: 1957.

Varios autores. *Fe cristiana y cambio social en América Latina.* Salamanca: Sígueme, 1973.

Varios autores. *Encuentro Latinoamericano de Teología: Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina,* México, s/ed., 1976.

Varios autores. "Teologia feminista na América Latina." En *REB* 46, 1986.

Varios autores. *Theology in the Americas*. USA, 1976a.

Varios autores. "Vaticano II, una visión prospectiva." En *Theologica Xaveriana* No. 148, octubre-diciembre de 2003.